Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 55, No. 2: Issue 111, Autumn & Winter 2023-2024, p.303-333

Online ISSN: 2538-4198 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 13-08-2021 Revise Date: 11-12-2022 Accept Date: 28-12-2022

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2022.71987.1157 Article type: Original

# Process Tracing of the Fourfold Division of Hadiths and its Validation in the School of Ḥilah

**Dr. Hamed Mostafavi Fard** (corresponding author)

Assistant Professor, Vali-e-Asr University of Rafsanjan

**Email**: h.mostafavifard@vru.ac.ir

**Dr. Hamid Imandar**

Assistant Professor, Shiraz University

**Abstract**

Losing its evidence over time, the view of *Shaykh Mufīd* and *Sayyid Murtaḍā* (unauthenticity of isolated tradition (*al-khabar al-wāḥid*)) proved to be inefficient, and therefore *'Allāmah Ḥilī* proposed the theory of the authenticity of isolated tradition and thus, made the examination of the chain of transmission and consideration of the attributes of narrators matter more than before. This provided the basis for the transformation of the two-fold division of hadith (authentic and weak) to the four-fold division (authentic, good, reliable and weak). Of course, in the viewpoint of *'Allāmah Ḥilī* and the first generations of the school of *Ḥilah*, evaluating the chain of transmission was not the only criterion for confirming narrations, and they were not indifferent to the evidence; therefore, sometimes they considered inauthentic traditions as authentic and acted according to them if they happened to have some features. The last generation of the school of *Ḥilah*, however, by leaving aside the evidence, chose the authenticity of the chain of transmission as the only criterion for accepting narrations, and unlike the former generations, they considered authentic hadiths to be limited to the authentic narrations and even insisted on accepting the highest authentic narrations (*khabar ṣaḥīḥ a'lā'ī*). On the one hand, this extreme approach caused the emergence of the Akhbārīs and the isolation of the jurisprudence model of Muḥaqqiq Ardabīlī among the mujtahids after him, and on the other hand, it caused many rulings to be unsupported and, as a result, the principle (principle of non-existence (*aṣl 'adam*)) to be more frequently used in issuing fatwas.

In this article, we deal with the strictness of the followers of the school of *Ḥilah* in accepting the traditions and its effects.

**Keywords**: process tracing, fourfold division, *dirāyat al-ḥadīth*, Shia hadith, school of *Ḥilah*

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

سال ۵۵ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۱ - پاییز و زمستان ۱۴۰۲، ص ۳۳۳ - ۳۰۳

شاپا الکترونیکی ۴۱۹۸-۲۵۳۸

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸



تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۹/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۷

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2022.71987.1157

نوع مقاله :پژوهشی

# روندپژوهی تنویع رباعی احادیث و اعتبارسنجی آن در مکتب حلّه

**دکتر حامد مصطفوی فرد( نویسنده مسئول)**

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ولی‌عصر (عج) رفسنجان، کرمان، ایران

Email: h.mostafavifard@vru.ac.ir

**دکتر حمید ایماندار**

استادیار بخش علوم قرآن و فقه دانشگاه شیراز

## چکیده

نظریهٔ شیخ مفید و سیدمرتضی (عدم‌حجیت اخبار آحاد) به‌مرور زمان و با ازدست‌رفتن قرائن، ناکارآمدی خود را برای سایر اعصار نشان داد و لذا علامه حلی نظریهٔ حجیت اخبار آحاد را مطرح کرد و سبب شد تا پرداختن به مباحث سندی و توجه به اوصاف راوی، اولویتی دوچندان پیدا کرد و همین مسئله، زمینهٔ پیدایش تنویع رباعی حدیث و تغییر تقسیم‌بندی دوگانه‌محور (صحیح و ضعیف) به چهارگانه (صحیح، حسن، موثق و ضعیف) را فراهم کرد. البته ارزیابی سندی در نزد علامه حلی و نسل‌های نخستین مکتب حله، یگانه معیار پذیرش روایت نبود و ایشان راجع به قرائن، بی‌اعتنا نبودند و لذا گاه اخبار غیرصحیح را در صورت داشتن برخی از اوصاف، در شمار صحاح قرار می‌دادند و به آن‌ها عمل می‌کردند، اما حلقهٔ واپسین مکتب حله با کنارگذاشتن قرائن، معیار اعتبار سند را به‌عنوان تنها معیار پذیرش روایت برگزیدند و برخلاف نسل‌های نخستین این مکتب، روایت معتبر را منحصر در خبر صحیح دانستند و حتی بر پذیرش روایات صحیح اعلایی اصرار ورزیدند. این عملکرد افراطی از یک سو، موجبات ظهور مکتب اخباری‌گری و نیز انزوای الگوی فقاهت محقق اردبیلی در میان مجتهدان پس از وی را فراهم کرد و از سوی دیگر، سبب بی‌پشتوانه‌ماندن بسیاری از احکام و درنتیجه کثرت تمسک به اصل (اصل عدم) در صدور فتوا در میان آنان شد.

در این نوشتار به سخت‌گیری‌های پیروان مکتب حله در پذیرش روایات و آثار این عملکرد می‌پردازیم.

**واژگان کلیدی:** روندپژوهی، تنویع رباعی، دراية الحديث، حدیث شیعه، مکتب حله.

## مقدمه

محمدامین استرآبادی با نوشتن الفوائد المدنیة، در راستای بسط و گسترش اندیشهٔ اخباری‌گری در سراسر جغرافیای تشیع تلاش کرد و روزبه‌روز بر وسعت این مکتب فکری افزوده شد و از دهه‌های نخستین قرن دوازدهم، بر همهٔ مراکز علمی شیعه در ایران و عراق غلبه کرد و چند دهه فقه شیعی را در تصرف انحصاری خود داشت. اما چه عاملی سبب شد تا این مکتب شکل بگیرد و به سرعت بسط و توسعه پیدا کند و مجتهدان را به حاشیه براند و چندین دهه بر جامعهٔ علمی امامیه سیطره داشته باشد؟ ازجمله مهم‌ترین این دلایل، سندگرایی افراطی پیروان مکتب حله در مواجهه با روایات است. رویکرد سندگرایی افراطی‌ای که ازسوی پیروان مکتب حله و خصوصاً شاخهٔ متأخر این مکتب (محقق اردبیلی و شاگردانش) ارائه شد، سبب کنارگذاشتن بسیاری از مستندات روایی شد. بنابراین، کاملاً طبیعی است که برخی با دغدغهٔ خوف ازدست‌رفتن سنت، به مقابله با این جریان بپردازند.

در آثار اخباریان، حملات متعددی ازسوی آنان به مجتهدان به‌منظور همین ارزیابی‌های سندی صورت گرفت و آنان یکی از آفت‌های این رویکرد را «عدم‌صحت اکثر روایات مصنفات امامیه بر طبق الگوی ارزیابی مجتهدان» می‌دانستند.[1] البته آن چیزی که معادله را در این زمینه به‌نفع اصولیان تغییر می‌دهد و اشکال را از اساس رفع می‌کند، نظریهٔ انجبار (جبران ضعف روایت با عمل مشهور) است که حجیت آن نیز در نسل‌های واپسین مکتب حله زیر سؤال رفت.

باید توجه داشت که شیخ مفید (د۴۱۳ق) و سیدمرتضی (د۴۳۶ق) مکتبی را در شیعه پایه‌گذاری کردند که اخبار آحاد را فاقد حجیت می‌دانست و بر پذیرش اخبار متواتر و محفوف به قرائن تأکید داشت و عالمان بعد از این دو نیز تا زمان پیدایش مکتب حله بر این رویه اصرار ورزیدند.[2] اما این مکتب به‌مرورزمان و با ازدست‌رفتن قرائن صحت روایات (مصنفات نخستین)، ناکارآمدی خود را برای سایر اعصار نشان داد و لذا علامه حلی، الگوی فکری جدیدی را ارائه و مبنای ارزیابی حدیث را معیارهای سندی قرار داد و دست به تنویع رباعی حدیث زد[3] و از این به بعد است که مشروعیت خبر، بیش‌ازپیش بر شرایط راوی متمرکز شد و اهمیت مطالعه دربارهٔ اسانید و احوال رجال، مضاعف شد.

البته این ابتکار علامه حلی یا سیدبن‌طاوس در تنویع رباعی حدیث، واکنش‌های متفاوتی را با خود به همراه داشت: اخباریان، تنویع رباعی حدیث را بدعت و برگرفته از اهل‌سنت می‌دانند،[4] اما پیروان مکتب

---

۱. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ۹۷؛ کرکی عاملی، هدایة الأبرار، ۵۳.

۲. نک: مصطفوی فرد و دیگران، «حاکمیت پارادایم عدم‌حجیت اخبار آحاد بر گفتمان فقهای شیعی سده ۵تا۷»، ۱۳۵تا۱۵۹.

۳. ابن‌شهید ثانی، منتقی الجمان، ۱٤/۱؛ شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۷۰.

٤. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ۳٦۸؛ کرکی عاملی، هدایة الأبرار، ۹۷ و ۱۰۲.

حله آن را نه بدعت، بلکه ابتکاری جدید توسط علامه حلی و زاییدهٔ نیاز جامعهٔ علمی می‌دانند.[5] حتی برخی از متأخران رجالی، همچون ملاعلی کنی در توضیح المقال[6] به این امر گرایش پیدا کرده‌اند که این اصطلاحات قبل از علامه حلی نیز وجود داشته است.

درهرصورت، علامه حلی از یک‌سو، مدل پیشنهادی قدما را کارآمد نمی‌دانست و الگوی ارزیابی روایت بر اساس معیار سندی را ارئه کرد و برخلافِ شیخ طوسی که مبنای حجیت اخبار آحاد را بر اجماع امامیه بنا می‌کند، نظریهٔ خود را بر اساس ادلهٔ نقلی همچون آیهٔ نبأ و... بنا کرد؛ تفسیری که پیش‌تر، علمای امامیه و حتی قائلان به حجیت اخبار آحاد نپذیرفتند و این‌گونه به مقابله با مکتب مفید و مرتضی برخاست که مدعی این بودند که هیچ دلیل سمعی‌ای برای پذیرش اخبار آحاد وارد نشده است.[7]

علاوه‌بر این، سیدمرتضی مبنای پذیرش اخبار را علم‌آوری می‌دانست؛ لذا ورود به مباحث شرایط راوی برای وی موضوعیت نداشت، اما وقتی علامه حلی نظریهٔ حجیت اخبار آحاد را تئوریزه کرد، بحث دربارهٔ شرایط راوی موضوعیت پیدا کرد و مباحثی همچون عقل، عدل، اسلام، ضبط، بلوغ و... بررسی شد تا محدودهٔ پذیرش اخبار آحاد تبیین شود[8] و از این به بعد است که مشروعیت خبر، بیش‌ازپیش بر شرایط راوی، متمرکز و اهمیت مطالعه دربارهٔ اسانید و احوال رجال مضاعف شد.

این‌گونه، در درون مکتب حله پرداختن به مباحث سندی اولویتی دوچندان پیدا کرد و همین مسئله، زمینهٔ پیدایش تنویع رباعی حدیث را فراهم کرد تا پیش از پیدایش مکتب حله، متقدمان شیعی، حدیث را به دو دستهٔ صحیح و ضعیف تقسیم می‌کردند،[9] اما در عصر متأخران، این تقسیم دوگانه‌محور، جای خود را به تقسیم چهارگانهٔ حدیث (صحیح، حسن، موثق و ضعیف) داد. اولین متنی که به ذکر این تقسیم‌بندی نوین حدیثی پرداخته، منتهی المطلب، اثر علامه حلی است[10] و فقهای بعد از علامه حلی[11] همین تقسیم‌بندی را ارائه و اصلاحاتی را در تعاریف و حجیت این اقسام صورت دادند. اما از همان زمان شکل‌گیری پدیدهٔ تنویع رباعی حدیث، اختلافی بین پیروان مکتب حله به وجود آمد که بر فرض حجیت اخبار آحاد، کدام قسم از خبر واحد ظنی حجت است؛ صحیح اعلایی، مطلق صحیح، صحیح و حسن، غیرضعیف و...؟[12]

---

۵. ابن‌شهید ثانی، منتقی الجمان، ۱٤/۱؛ شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۷۰.

٦. کنی، توضیح المقال، ۲٤٤.

۷. علامه حلی، نهایة الوصول، ۳۸۳/۳تا٤۱۰.

۸. علامه حلی، نهایة الوصول، ٤۱٤/۳؛ علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۳۰؛ علامه حلی، مبادی الوصول، ۲۰٦.

۹. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲٦۹؛ استرآبادی، الفوائد المدنیة، ۳٦۰.

۱۰. علامه حلی، منتهی المطلب، ۹/۱.

۱۱. شهید اول، ذکری الشیعة، ٤۸/۱؛ ابن‌فهد حلی، المهذب البارع، ٦٦/۱؛ محقق کرکی، رسائل، ٤۳/۳؛ شهید ثانی، الرعایة، ۷۷تا۸۷؛ عاملی، وصول الأخیار، ۹۳؛ ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۱۵.

۱۲. نک: مامقانی، مقباس الهدایة، ۱۱۹/۱تا۱٦٤.

در این مختصر، به نوع مواجههٔ پیروان مکتب حله با تعاریف اصطلاحات چهارگانه (و بلکه پنج‌گانه) و نیز حجیت آن‌ها پرداخته می‌شود.

## ۱. مفهوم شناسی

**أ. مطالعات روندپژوهی:** ازجمله بهترین راه‌ها برای کشف چرایی شکل‌گیری نظریه‌ها و مکاتب جدید، شناسایی و تحلیل روندها و سیر تطور تغییرات نظریه و مکاتب رقیب است. روندشناسی کمک می‌کند تا سیر منطقی تغییر و تحولات در مکاتب مختلف و نیز تغییرات نوع مواجههٔ دانشمندان با نظریات و احیاناً تعدیل‌ها و اصلاحات صورت‌گرفته را بهتر درک کنیم. روندپژوهی، در مطالعات آینده‌پژوهی نیز یکی از کارآمدترین روش‌ها به‌منظور درک مسائل آینده به شمار می‌رود که در آن صعود یا افول متغیرها در فاصلهٔ دو نقطهٔ زمانی اندازه‌گیری می‌شود و کمک می‌کند تا تصویر دقیق‌تری از دنیای پیش‌رو (به‌منظور پیش‌بینی یا آینده‌سازی) به تصویر کشیده شود[۱۳] و جهت‌گیری آینده نشان داده شود. همچنین مطالعهٔ تاریخی روندها به ما کمک می‌کند تا به درک عمیق‌تری از روابط حاکم بر آن‌ها دست یابیم.[۱۴] لذا در پژوهش حاضر سعی شده تا سیر تحولات الگوی پذیرش روایات نزد پیروان مکتب حله واکاوی شود تا از یک‌سو، روند تحول و تطور الگوی فکری مکتب حله ترسیم شود و از سوی دیگر، تأثیر آن بر پیدایش نظریات رقیب در آینده به تصویر کشیده شود.

**ب. جریان‌های اصلی مکتب حله:** عالمانِ مکتب حله را باتوجه‌به نوع الگوی کلان آن‌ها در پذیرش روایات، به دو جریان عمده می‌توان تقسیم کرد:

**اول. نسل‌های نخستین مکتب حله (از علامه حلی تا محقق کرکی):** وقتی علامه حلی نظریهٔ حجیت اخبار آحاد را مستدل مطرح کرد[۱۵] و این‌گونه مبنای ارزیابی حدیث را معیارهای سندی قرار داد؛ این رویکرد منجر به کنارگذاشتن بخش عمدهٔ روایات امامیه به‌دلیل ضعف سندی می‌شد. بنابراین، وی راهکاری ارائه داد تا در عمل، خود را به متقدمان امامیه نزدیک کند و یکی از مهم‌ترین ابزارهای وی در این راستا عبارت بود از نظریهٔ انجبار [۱۶] و ایشان با این ابزار، بسیاری از اخبار دارای سند ضعیف را در دایرهٔ حجت قرار داد.[۱۷] این روش علامه حلی، پس از وی نیز توسط فقهای بعد از او (شهید اول، فاضل مقداد،

---

۱۳. گوردن، فهم آینده، ۱۷۵.

۱٤. مردوخی، روش‌شناسی آینده‌نگری، ۱۵.

۱۵. علامه حلی، نهایة الوصول، ۳۸۳/۳تا٤۱۰.

۱٦. علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۲۰/۲ و ۲٦۱/۲ و ۳۰۲/۲.

۱۷. محدث بحرانی، لؤلؤة البحرین، ٤٦.

ابن‌فهد حلی، محقق کرکی) ادامه یافت.[۱۸]

**دوم. نسل‌های واپستین مکتب حله (از شهید ثانی تا صاحب معالم):** الگوی علامه حلی به‌منظور اعتباربخشیدن به روایات دارای سند ضعیف، تا زمان محقق کرکی توسط عالمان امامیه پیگیری شد و آنان از ابزارهای متعددی به‌منظور قراردادن روایات ضعیف در شمار صحاح بهره بردند (که در متن مقالهٔ پیش‌رو به آن‌ها خواهیم پرداخت) و حتی شهیدثانی نیز در تألیفات ابتدایی خود همین رویکرد را در پیش گرفت؛[۱۹] اما در آثار بعدی خود رویکردی متفاوت را اتخاذ کرد[۲۰] و این‌گونه وی سخت‌گیری‌های بیشتری را نسبت به گذشتگان در پذیرش روایات اِعمال کرد. هچنین در میان اقسام چهارگانهٔ احادیث نیز فقط صحاح را حجت دانست و موثقات را کنار گذاشت و روایات حسن را نیز فقط درصورتی پذیرفت که با عاملی دیگر (شهرت، حدیثی دیگر، عمومات کتاب و...) تقویت شود.[۲۱]

این رویکرد بعدها توسط محقق اردبیلی و دو شاگردش (صاحب معالم و صاحب مدارک) با قوت بیشتری ادامه پیدا کرد و در فقاهت ایشان، به جنبه‌های بررسی سندی روایات توجه بیشتری شد و در این زمینه سخت‌گیری‌های بیشتری اِعمال شد[۲۲] و حتی برخی از محققان معاصر در نام‌گذاری ادوار فقه شیعه، دورهٔ نسل‌های واپسین مکتب حله تا دهه‌های آخر قرن دوازدهم و زوال اخباری‌گری را دورهٔ تطرف (افراط و تفریط) نامیده‌اند.[۲۳] در این مقاله سعی بر این است تا روند تحولات اعتبارسنجی اقسام پنج‌گانهٔ روایات در درون مکتب حله تبیین و درانتها، آثار این عملکرد نیز تحلیل شود.

## ۲. تعاریف و حجیت هریک از اقسام پنج‌گانهٔ احادیث در نزد پیروان مکتب حله

### ۲. ۱. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله دربارهٔ حدیث صحیح

#### ۲. ۱. ۱. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در تعریف حدیث صحیح

در ابتدا، تعاریفی ابتدایی ازسوی علامه حلی و شهید اول ارائه شد که بعدها شهید ثانی به این تعاریف غنا بخشید و بر دقت آن‌ها افزود و نقاط ضعف تعاریف پیشین را گوشزد کرد.[۲۴] وی، صحیح را چنین

۱۸. شهید اول، غایة المراد، ۱۸۳/۲ و ۴۷۰/۲؛ فاضل مقداد، التنقیح الرائع، ۵۶۲/۱ و ۵۸۵/۱ و ۳۶۳/۱؛ ابن‌فهد حلی، المقتصر، ۳۵۷ و ۱۱۶؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ۴۱۷/۱ و ۱۹۱/۱ و ۱۶۵/۱ و ۴۵۹/۱ و ۲۸۴/۱.

۱۹. شهید ثانی، رسائل، ۲۶۶/۱ و ۳۹۶/۱ و ۴۰۱/۱؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۷۷/۱۴، ۴۴۱/۱۵، ۱۸۴/۱، ۳۴۳/۷، ۲۸۸/۴.

۲۰. شهید ثانی، الرعایة، ۹۲تا۹۳.

۲۱. شهید ثانی، رسائل، ۴۵۱/۱.

۲۲. مصطفوی‌فرد و ایماندار، «نقش عملکرد حلقهٔ فکری محقق اردبیلی در پیدایش اخباری‌گری در تشیع (بررسی عملکرد پیروان مکتب وثوق سندی و پیامدهای آن)»، ۷تا۳۴.

۲۳. هاشمی شاهرودی، «مکتب فقهی اهل بیت(ع)»، ۳/۳۲تا۷۰.

۲۴. نک: صدر، نهایة الدرایة، ۲۳۵تا۲۵۹.

تعریف کرد: «ما اتصل سنده إلی المعصوم بنقل العدل الإمامی عن مثله فی جمیع الطبقات حیث تکون متعددة و إن اعتراه شذوذ.»[۲۵] و این‌گونه از دقت این تعریف دفاع کرد: «با قید «اتصال سند»، حدیث مقطوع خارج شده است؛ زیرا آن صحیح نیست، ولو اینکه راویانش از رجال صحیح باشند. عبارت «الی المعصوم»، نبی و امام را شامل می‌شود. با «بنقل العدل»، روایت حسن و با «الامامی»، حدیث موثق خارج شده است و با عبارت «جمیع الطبقات»، روایتی خارج شده که در آن یک نفر به غیر وصف مذکور وجود دارد. تعریف ارائه‌شده ازسوی برخی از اصحاب، مثل شهید در الذکری که می‌گوید: «ما اتصلت روایته إلی المعصوم بعدل إمامی»، با اشکال روبه‌روست، زیرا از اتصال به عدل لازم نمی‌آید که در جمیع طبقات این‌گونه باشد، اگرچه مراد همین است و با عبارت «و إن اعتراه شذوذ»، مخالفت با اصطلاح عامه صورت گرفته است؛ زیرا آنان سلامت از شذوذ را معتبر می‌دانند.»[۲۶]

صاحب معالم، وصف ضبط را به تعریف اضافه کرد، اما صفت امامی‌بودن را از تعریف برداشت (زیرا معتقد بود عنوان عادل بر فاسد العقیدة اطلاق نمی‌شود.) و تعریف را بی‌نیاز از قید «سلم من شذوذ و علة» می‌دانست، زیرا شهید آن را به‌دلیل مخالفت با اصطلاح عامه آورده است، حال اینکه مدار تقسیم حدیث به اقسام اربعه، حال روات و صفاتی از ایشان است که دخلی در قبول یا عدم‌قبول روایت دارد.[۲۷] البته مشهور، این رویکرد را نپسندیدند؛ زیرا قید «ضبط» در درون قید «ثقه» نهفته[۲۸] و مراد از «فلان ثقة»، عادل و ضابط‌بودن است؛ زیرا لفظ ثقة، مشتق از وثوق است و ما راجع به کسی که سهو و ذکرش مساوی است یا سهوش بر ذکرش غلبه دارد، وثوق نداریم و همین امر، سرّ عدول علمای رجال از لفظ عدل به لفظ ثقه است.[۲۹]

عمده اختلاف اصطلاح شیعیان با تعریف اهل‌سنت نیز این است که آنان قید عدم‌شذوذ و علت را افزوده‌اند،[۳۰] اما در میان شیعیان، فقط پدر شیخ بهایی است که قید ضبط و عدم‌شذوذ و علت را به تعریف افزوده، هرچند قیدنکردن شذوذ را بهتر می‌داند.[۳۱] دلیل این رویکرد شیعیان نیز این است که قید «الشذوذ» مربوط به احوال متن است و این تقسیم‌بندی، بر اساس طریق روایت است و نه متن آن. قید «العلة» نیز اگر مربوط به متن است که خارج از موضع است و اگر مربوط به سند است که قیدهای اتصال و عدالت، ما را

۲۵. شهید ثانی، الرعایة، ۷۷.
۲۶. شهید ثانی، الرعایة، ۷۷.
۲۷. ابن‌شهید ثانی، منتقی الجمان، ٤/۱.
۲۸. میرداماد، الرواشح السماویة، ۷۵.
۲۹. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۷۱.
۳۰. ابن‌صلاح، معرفة أنواع علوم الحدیث، ۱۵.
۳۱. عاملی، وصول الأخیار، ۹۳.

بی‌نیاز از آن می‌کند.[۳۲]

پیروان مکتب حله/جبل عامل، همگی در باب شرایط راوی، احراز صفات بلوغ، عقل، اسلام و ایمان را شرط می‌دانند و لذا حجت را منحصر در خبر صحیح و بلکه صحیح اعلایی می‌دانند و تنها شیخ بهایی[۳۳] است که به‌منظور توسعه در پذیرش روایات، روایات راویان غیرامامی را نیز می‌پذیرد. عدالت نیز از دیگر شرایط راوی است، اما دربارهٔ محدودهٔ آن اختلاف شده است. صاحب معالم، آن را مشتمل بر صفات اسلام و ایمان می‌داند، لذا آن را برای غیرامامی به کار نمی‌برد[۳٤] و شهید ثانی، صفات ضبط و مروت را داخل در مفهوم آن می‌داند.[۳۵] حال اینکه، صاحب معالم[۳٦] و شیخ بهایی،[۳۷] صفت ضبط (درامان‌بودن راوی از غلبهٔ سهو و خطا) را به‌عنوان وصفی جداگانه آورده‌اند. این‌ها در حالی است که پیش‌تر، شیخ طوسی، نه ایمان (امامی‌بودن) را شرط می‌دانست (و لذا عمل به روایات راویان غیرامامی غیرمتهم به کذب را جایز قلمداد می‌کرد و عمل طائفه را نیز بر همین منوال می‌دانست) و نه ملکهٔ عدالت را (بلکه تحرز از کذب را کافی می‌دانست، هرچند راوی اهل فسق جوارحی باشد.)[۳۸]

### ۲. ۱. ۲. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در اعتبارسنجی حدیث صحیح

پیروان مکتب حله، در ابتدا اخبار صحیح را حجت می‌دانستند؛ اما هرچه به شاخه‌های متأخر مکتب حله نزدیک می‌شویم، سخت‌گیری‌های در این حوزه بیشتر می‌شود. صاحب معالم و صاحب مدارک، هر خبر واحد صحیحی را حجت و معتبر نمی‌دانند، بلکه فقط به خبر صحیح اعلایی (روایتی که راویان همه امامی و معدل به عدلین باشند)، استناد و اعتماد می‌کنند.[۳۹] حتی برخی گفته‌اند که محقق اردبیلی نیز برای احراز عدالت راوی، تزکیهٔ دو عدل را لازم می‌شمرده است[٤۰] که البته باتوجه‌به تصریح اردبیلی در مجمع الفائدة به نظر نمی‌رسد این سخن درست باشد.[٤۱] پیش‌تر از صاحب معالم و صاحب مدارک نیز، محقق حلی بود که این نظریه را مطرح کرد.[٤۲] البته نگارنده فقط در آثار محقق حلی و فرزند شهید ثانی،[٤۳] تصریح

---

۳۲. میرداماد، الرواشح السماویة، ۷۵؛ ابن‌شهید ثانی، منتقی الجمان، ۸.
۳۳. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲٦۹.
۳٤. ابن‌شهید ثانی، منتقی الجمان، ۵.
۳۵. شهید ثانی، الرعایة، ۱۸۵.
۳٦. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۳.
۳۷. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۷۰.
۳۸. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۰.
۳۹. تنکابنی،، قصص العلماء، ۲٦۹.
٤۰. تبریزی، اوثق الوسائل، ۱۹٦.
٤۱. نک: مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ٤۸/۱۲.
٤۲. محقق حلی، معارج الأصول، ۱۵۰.
٤۳. ابن‌شهید ثانی، منتقی الجمان، ۲۰/۱؛ ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۳.

به اعتبار شهادت عدلین را یافته، همان‌طور که استرآبادی[٤٤] نیز از این دو به‌عنوان صاحبان این رویکرد یاد کرده است.

## ۳. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله دربارهٔ حدیث حسن

### ۳. ۱. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در تعریف حدیث حسن

شهید اول و علامه حلی به تعریف این اصطلاحات پرداخته‌اند، اما شهید ثانی بر دقت آن‌ها افزود و معتقد است که باید به وصف دیگر راویان سلسلهٔ سند توجه داشت. وی، حدیث حسن را این‌گونه تعریف کرد: «ما اتصل سنده إلی المعصوم بإمامی ممدوح، من غیر نص علی عدالته، مع تحقق ذلک فی جمیع مراتب رواة طریقه أو تحقق ذلک فی بعض‌ها، بأن کان فیهم واحدا إمامی ممدوح غیرموثق، مع کون الباقی من الطریق من رجال الصحیح فیوصف الطریق بالحسن، لأجل ذلک الواحد»[٤٥] و از دقت این تعریف این‌گونه دفاع می‌کند: «با تصریح به اینکه باقی رجال باید از راویان حدیث صحیح باشند، از مادون آن احتراز کرده است؛ زیرا در غیر این صورت به مرتبهٔ پایین‌تر ملحق می‌شود. کما اینکه اگر بین آنان یک نفر ضعیف باشد، آن روایت نیز ضعیف می‌شود و اگر یک نفر غیرامامی باشد، آن موثق خواهد بود و بالجمله، روایت، تابع پایین‌ترین اوصافی است که در آن وجود دارد.»[٤٦] البته والد شیخ بهایی، هیچ‌یک از این تعاریف را کامل نمی‌داند و معتقد است که باید برای حدیث حسن قید «مدحی که نزدیک به تعدیل باشد» را افزود.[٤٧] [٤٨]

### ۳. ۲. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در اعتبارسنجی حدیث حسن

در میان نسل‌های نخستین مکتب حله، افرادی مثل علامه حلی را شاهدیم که روایات حسن را حجت می‌دانند.[٤٩] پیش‌تر از وی نیز این رویکرد را در آثار شیخ طوسی شاهد بوده‌ایم.[٥٠] ظاهراً این دو، اصل را بر عدالت می‌گذاشتند و در عدالت، به ظاهر اسلام اکتفا می‌کردند. اما اکثر عالمان، خبر حسن را مطلقاً رد می‌کنند، زیرا در قبول روایت، ایمان و عدالت را شرط می‌دانند.[٥١] این مطلبی است که شهید ثانی[٥٢] و پدر

---

٤٤. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ٤٩٧.
٤٥. شهید ثانی، الرعایة، ٨١.
٤٦. شهید ثانی، الرعایة، ٨١.
٤٧. عاملی، وصول الأخیار، ٩٥.
٤٨. نک: صدر، نهایة الدرایة، ٢٥٩تا٢٦٣.
٤٩. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ٥ و ١٧؛ مامقانی، تنقیح المقال، مقدمه، فایدهٔ سی‌ام.
٥٠. شهید ثانی، الرعایة، ٩٠.
٥١. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ٤٨/٨.
٥٢. شهید ثانی، الرعایة، ٩٠.

شیخ بهایی[۵۳] به آن اشاره کرده‌اند و علت تفاوت رأی این دو گروه را، اعتقاد اولی به قاعدهٔ «اصالة العدالة» و اعتقاد دومی به قاعدهٔ «اشتراط علم به عدالت و عدم‌اکتفا به عدم‌علم به فسق» می‌دانند.

باید اذعان کرد که در نگاه اول به نظر می‌رسد که پیروان مکتب حله، در پذیرش روایات حسن مذبذب عمل کرده‌اند؛ گاه روایات حسن را رد می‌کنند،[۵٤] اما در برخی موارد نیز آنان را پذیرفته‌اند. اما از عبارات ایشان می‌توان این‌گونه برداشت کرد که صحت حدیث حسن، اضافی است.[۵۵] به تعبیر دیگر، احتجاج به حدیث حسن مشکل است، مگر اینکه با عاملی دیگر (شهرت، حدیثی دیگر، عمومات کتاب و...) تقویت شود.[۵٦]

## ۴. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله دربارهٔ حدیث موثق

### ٤. ١. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در تعریف حدیث موثق

حدیث موثق نیز اگرچه از طرف عالمان مکتب حله به‌اجمال تعریف شده بود، اما شهیدثانی بر دقت این تعاریف افزود و آن را این‌گونه تعریف کرد: «سمی بذلک لان راویه ثقة و إن کان مخالفا و بهذا فارق الصحیح، مع اشتراکهما فی الثقة. و یقال له القوی أیضا، لقوة الظن بجانبه بسبب توثیقه. و هو أولا: ما دخل فی طریقه (من نص الأصحاب علی توثیقه، مع فساد عقیدته)، بأن کان من إحدی المخالفة للامامیة و إن کان من الشیعة ... .ثانیا: و لم یشتمل باقیه (أی: باقی الطریق) علی ضعف، و إلا لکان الطریق ضعیفا، فإنه یتبع الأخس کما سبق.»[۵۷] و دربارهٔ دقت این تعریف و برتری آن بر دیگر تعاریف آورد: «با عبارت «نص الأصحاب علی توثیقه» از روایاتی احتراز کرده است که مخالفان در صحاح خود روایت کرده‌اند که رواتشان را توثیق کرده‌اند، زیرا این‌ها در نزد ما داخل در موثق نمی‌شوند و آنچه معتبر است، توثیق اصحاب امامیه (و نه غیر آن‌ها) در خصوص مخالفان است. این‌گونه این توهم دفع می‌شود که فرق نمی‌کند که روایت مخالفان در کتب حدیثی ما ذکر شده باشد یا در کتب خودشان... . این تعریف با قید «لم یشتمل باقی الطریق علی ضعف» از اشکال تعریف اصحاب در امان مانده است که روایتی را شامل شود که فقط یک نفر در طریقش این‌گونه باشد.»[۵۸]

---

۵۳. عاملی، وصول الأخیار، ۹۷.

٥٤. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ١٢٥/٧؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ٤٨/٨ و ٣٣٦/٦ و ١٩٨/٨؛ موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ٥٣/٢.

٥٥. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ٣٨١/١٠.

٥٦. شهید ثانی، رسائل، ٤٥١/١.

٥٧. شهید ثانی، الرعایة، ٨٤.

٥٨. شهید ثانی، الرعایة، ٨٤.

### ۴. ۲. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در اعتبارسنجی حدیث موثق

پیروان مکتب حله (و جبل عامل)، همگی در باب شرایط راوی، احراز صفات بلوغ، عقل، اسلام و ایمان را شرط می‌دانند و تنها شیخ بهایی است که به‌منظور توسعه در پذیرش روایات، روایات راویان غیرامامی را نیز می‌پذیرد؛ خصوصاً از زمان شهید ثانی به‌بعد که شاهد سخت‌گیری‌های بیشتری در حوزهٔ پذیرش روایات هستیم و امثال شهید ثانی،[۵۹] محقق اردبیلی،[۶۰] صاحب مدارک[۶۱] و صاحب معالم،[۶۲] گاه با اقرار به اینکه راوی موثق است، روایتش را کنار می‌گذارند.

این عملکرد، نتایج بزرگی را در برداشت؛ چراکه روایات نقل‌شده از واقفیه، فطحیه، غُلات و اهل‌سنت زیاد بودند. آثار این عملکرد، در آثار محقق اردبیلی و صاحب معالم و صاحب مدارک کاملاً هویداست و اینان به این ترتیب، بسیاری از روایاتی را که در سند آن‌ها افرادی واقفی، فطحی یا از اهل‌سنت و غُلات و زیدیه بودند، رد کردند و فقط طبقهٔ آغازین مکتب حله (علامه حلی) به موثقات عمل کرده است،[۶۳] مبنای اصلی ایشان، اشتراط ایمان است؛ چنان‌که فخر المحققین نقل کرده است که از پدرم (علامه حلّی) دربارهٔ ابان‌بن‌عثمان سؤال کردم و وی فرمود: «در نزد من قبول‌نکردن روایت او اقرب است و دلیل آن آیهٔ نبأ است و فسقی بالاتر از بی‌ایمانی نیست.»[۶۴] و لذا شاهدیم که وی در پذیرش روایات موثق، مذبذب عمل کرده است؛ اما بعد از ایشان بر سخت‌گیری‌ها در پذیرش روایات افزوده می‌شود.

حتی برخی از پژوهشگران معاصر[۶۵] تصریح کرده‌اند که فقهای پس از شیخ طوسی تا دورهٔ صاحب معالم و صاحب مدارک، به روایت موثق عمل نکرده‌اند و عمل به این دسته از روایات، از دورهٔ شیخ بهائی[۶۶] رایج شد. برای آشنایی با پیامدهای شیوهٔ عملی محقق اردبیلی و شاگردانش، به‌عنوان عصارهٔ دستاوردهای مکتب علامه و شهید اول و شهید ثانی که بعدها سبب آشفتگی اخباریان شد، می‌توان به میزان مرویات افرادی پرداخت که وی آن‌ها را به‌دلیل غیرامامی‌بودن تخطئه می‌کند. برای مثال، تعداد روایات برخی از این راویان به قرار زیر است: سهل‌بن‌زیاد سنی‌مذهب در کتب اربعه، ۲۳۰۴؛ علی‌بن‌ابی‌حمزهٔ بطائنی واقفی، ۵۴۵؛ حسن‌بن‌فضال، ۳۲۱؛ زرعه، ۳۱۸؛ محمدبن‌حسن‌بن‌شمّون، ۱۴۰؛

---

۵۹. شهید ثانی، الروضة البهية، ۲۳۳/۵؛ شهید ثانی، مسالك الأفهام، ۱۵۶/۶ و ۳۰۶/۱۴ و ۲۸۳/۱۰ و ۳۷۲/۱۴ و ۴۴۱/۱۵ و ۴۸۰/۲ و ۲۰/۶.

۶۰. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۴۴/۲ و ۳۱/۷ و ۳۱۲/۳ و ۳۳۶/۶ و ۹۳/۴.

۶۱. موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۱۱۱/۱ و ۳۹۱/۲ و ۳۸۹/۴ و ۴۲۴/۷.

۶۲. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۰.

۶۳. نک: علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۰۴/۱ و ۳۵۶/۲ و ۴۶۱/۷ و ۵۱/۷ و ۷۱/۳ و ۲۰۸/۲ و ۱۴۳/۳ و ۱۴۵/۳ و ۴۴۰/۳ و ۹۴/۵؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ۳۱۲/۲ و ۳۰۲/۲ و ۳۶۸/۲ و ۹۸/۱؛ علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۱۱۴ و ۱۷۷ و ۱۸۵ و ۱۹۵ و ۲۹۷.

۶۴. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۰.

۶۵. ربانی، واکاوی معجم رجال الحدیث، ۴۲۰.

۶۶. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۶۹.

داوود رقـی مغـالی، ٦٦؛ مفضـل‌بن‌عمر (کـه خیلی‌هـا او را غیرامـامی می‌داننـد)، ۱۰٦؛ سـماعه، ۲۲۲؛ محمدبن‌سنان، ۷۹۷؛ اسحاق‌بن‌عمار فطحی، ۹۸۹؛ علی‌بن‌حسن‌بن‌فضّال فطحـی، ۵۱۰؛ عبداللّـه‌بن‌بکیر فطحی، ۳۳٤؛ زیادبن‌منذر ابی‌جارود زیدی، ۹۲؛ سکونی عامی، ۱۰٦۷ روایت در کتب اربعـه نقـل شـده است.[٦۷] آنان باتوجه‌به زیادی تعداد راویان غیرامامی، هزاران روایت را ترک کرده‌اند و بسـیاری از روایـات را نیز به‌دلیل ارسال یا عدم‌توثیق برخی رجال آن‌ها و مجهول‌بودن حالشان و مواردی از این قبیل کنار گذاشتند.

## ۵. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله دربارهٔ حدیث قوی

### ۵. ۱. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در تعریف حدیث قوی

برای اولین‌بار، کاربرد چنین اصطلاحی را در آثار علامه حلی[٦۸] و فخر المحققـین[٦۹] مـی‌بینیم و حتـی علامه حلی در فایدهٔ هشتم از فوائد رجالی، انتهای خلاصة الأقوال به‌هنگام توصیف طرق مختلف مشـیخه «من لا یحضره الفقیه» و «تهذیب الأحکام»، از اصطلاح قوی به‌جای موثق استفاده کرده است[۷۰] و مشـابه همین رویکرد را نیز از ابن‌داود حلی در تنبیهات انتهای کتابش شاهدیم.[۷۱ ۷۲]

برخی نیز مثل شهیداول،[۷۳] ابن‌فهد حلی،[۷٤] شهیدثانی[۷۵] و حسین‌بن‌عبدالصمد عاملی[۷٦] آن را در قالب اصطلاحی ثانوی (ذیل حدیث موثق) مطرح کردند؛ اما بعدها شیخ بهایی و میرداماد بودند که با افزودن این اصطلاح به تنویع رباعی، اصطلاح خماسی را مطرح کردند و در تعریف حـدیث قـوی آوردنـد: «إمـامیون مسکوت عن مدحهم و ذمهم»[۷۷] یا «هو مرویّ الإمامی فی جمیع الطبقات الـداخلُ فـی طریقـه، و لـو فـی طبقة مّا، مَن لیس بممدوح و لا مذموم، مع سلامته عن فساد العقیدة.»[۷۸]

اما تنویع خماسی حدیث باتوجه‌به عدم‌تنقیح معنا و مـدلول اصـطلاح قـوی،[۷۹] توسـط جامعـهٔ علمـی

---

٦۷. حب‌الله، نظریة السنه، ۲۰۹ به‌نقل از خویی در «معجم رجال الحدیث».

٦۸ علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲۲۰/٤ و ۲۷۳/۷.

٦۹. حلی، ایضاح الفوائد، ۹۰/۳ و ۱۹۳/۳.

۷۰. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ٤۳۵تا٤٤۳.

۷۱. تقی‌الدین حلی، رجال ابن‌داود، ۵۵۸.

۷۲. باید توجه داشت کـه ایـن اصـطلاح در میـان فقهـا کـاربرد دارد، امـا آنـان غالبـاً ایـن اصـطلاح را بـه‌معنای «معتبـر» (در برابـر روایـت ضـعیف) بـه کـار می‌برند.

۷۳. شهید اول، ذکری الشیعة، ٤۸/۱.

۷٤. ابن‌فهد حلی، المهذب البارع، ٦٦/۱.

۷۵. شهید ثانی، الرعایة، ۸٤.

۷٦. عاملی، وصول الأخیار، ۹۸.

۷۷. شیخ بهایی، الحبل المتین، ۵.

۷۸. میرداماد، الرواشح السماویه، ۷۲.

۷۹. نک: رضاداد، مکتب حدیثی جبل عامل، ۲۲۳تا۲۳٤.

امامیه و حدیث‌پژوهان پذیرفته نشد[۸۰] و اگرچه واضعان این اصطلاح قصد داشتند تا بـر دقـت تقسـیم‌بندی احادیث بیفزایند و روایات مشتمل سندی با راویان دارای مذاهب مختلف (امامی و غیرامامی) و نیز مراتـب مختلف تعدیل و مدح را در دسته‌بندی مجزایی قرار دهند، اما این رویکرد به‌دلیل عـدم‌تنقیح معنـای قـوی، نتیجه‌ای جز تشتت در استعمال اصطلاحات در بر نداشت.

### ۵. ۲. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در اعتبارسنجی حدیث قوی

وقتی مجتهدان مکتب حله و جبل عامل، روایات حسن و موثق و بـه تعبیـر بهتـر، غیرصـحیح را فاقـد اعتبار می‌دانند،[۸۱] عدم‌حجیت روایات قوی به‌طریق اولیٰ تصورشدنی و اثبات‌شدنی است. البته اگـر کسـی آرای رجالی‌اش مبتنی بر اصالة العدالة باشد، پذیرش روایت قوی بعید نیست. لذاست که علامـه حلـی در خلاصة الاقوال، روایت راوی امامی را که دربارهٔ او قدحی وارد نشده باشد را صحیح می‌شمارد و همین امـر را برای توثیق وی کافی می‌داند[۸۲] و در مقابل، راوی غیرامامی را ضعیف می‌شمارد، اگرچه دربارهٔ او توثیق یا حتی مدحی وارد شده باشد.[۸۳]

به‌هرحال، فقط در آغاز پیدایش مکتب حله شواهدی دال بر عمل به روایات ممدوحان و حتی مهملان وجود دارد و در اعصار بعدی، شواهدی دال بر عمل به این‌گونه روایات نمی‌یـابیم (مگـر اینکـه آن روایـت همراه با یک یا چند مؤید باشد). به‌تصریح علامه شوشتری، مشی قـدما نیـز بـر عمـل بـه روایـات راویـان ممدوح و مهمل بوده و هم اینکه راوی خبر مجروح نباشد، روایتش درخورِ عمـل اسـت و لازم نیسـت کـه حتماً ممدوح باشد و لذا تنها به روایات راویانی که جرح و طعـن شـده‌اند، عمـل نمی‌شـود.[۸۴] وی، مشـی ابن‌داود حلی را نیز هماهنگ با سیرهٔ قدما دانسته است.[۸۵]

## ۶. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله دربارهٔ اعتبار حدیث ضعیف

اگرچه این قسم از اخبار دارای کمترین اعتبار است، اما این بدان معنا نیست که پیروان مکتـب حلـه آن را بـه‌کلی کنـار می‌گذاشـتند؛ بلکـه آنـان برخـی از اقسـام ایـن روایـات را می‌پذیرفتنـد، امـا بـه‌مرورزمان سخت‌گیری‌های بیشتری در این زمینه ایجاد شد. به برخی از انواع روایات دارای سند ضعیف اشاره می‌شود که عمل شده‌اند:

۸۰. فضلی، اصول الحدیث، ۱۰۸.
۸۱. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱٤٤/۲.
۸۲. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۵ و ۱۷.
۸۳. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۱۹۸ و ۱۹۹.
۸٤. تستری، قاموس الرجال، ۳۸.
۸۵. تستری، قاموس الرجال، ۳۷تا٤۰.

۱. روایات حاوی حکم استحباب، طبق قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن (اخبار من بلغ).[۸٦]

۲. خبر ضعیف منجبر به شهرت/عمل اصحاب (نظریهٔ انجبار)[۸۷] که البته این نظریه توسط محقق اردبیلی،[۸۸] صاحب معالم[۸۹] و صاحب مدارک[۹۰] انتقاد شد.

۳. روایات مؤید به اجماع؛ محقق اردبیلی به‌منظور استنباط احکام فقهی، در مجمع الفائدة بیش از هزار بار به اجماع استناد می‌کند و در بسیاری از مواقع تصریح می‌کند که اگر اجماع نبود، قولی دیگر را بر می‌گزید.[۹۱] اما برخلاف جایگاه اجماع در نزد محقق اردبیلی و نقش پررنگ آن در فقاهت وی، در زمان صاحب معالم و صاحب مدارک، رویکرد انتقادیِ آنان در حوزهٔ پذیرش حجیت شهرت عیناً در پذیرش بسیاری از اجماع‌های ادعاشده نیز تسری پیدا کرد و لذا نه‌تنها شهرت کنار گذاشته شد، بلکه بسیاری از ادعاهای اجماع نیز از اعتبار ساقط شدند.[۹۲]

٤. روایات اصحاب اجماع: قاعدهٔ اصحاب اجماع بعد از شیخ طوسی مهجور شد و در کتب فقهی از آن خبری نبود تا اینکه علامه حلی آن را در آثار رجالی و فقهی خود مطرح کرد (خصوصاً در مختلف الشیعة و خلاصة الأقوال و آن هم دربارهٔ ابان‌بن‌عثمان و عبداللـه‌بن‌بکیر) و آن را دال بر توثیق اصحاب اجماع می‌داند؛ زیرا اجماع حجتی، قاطع است و نقل آن نیز با خبر واحد، حجت است.[۹۳] استعمال این قاعده بعد از علامه حلی رواج یافت، اما پیش از شیخ بهایی نمی‌توان کسی را یافت که قائل به این باشد که تمام روایات اصحاب اجماع؛ چه امامی یا غیرامامی، چه مسند یا مرسل را حجت بداند، زیرا آنان جز از ثقه روایت نقل نمی‌کنند؛ بلکه پیشینیان صرفاً عبارت کشی را دال بر توثیق اصحاب اجماع (صحت حکایت‌های آنان و نه روایت‌هایشان) می‌دانستند[۹٤] و ازآنجاکه موثقات را نیز حجت نمی‌دانستند، لذا روایات آن دسته از اصحاب اجماع را می‌پذیرفتند که امامی هستند، هرچند که گاه مذبذب عمل می‌کنند و

---

۸٦. شهید اول، ذکری الشیعة، ۳٤/۲؛ شهید ثانی، الرعایة، ۹٤؛ فاضل مقداد، التنقیح الرائع، ۲٤/٤؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۸۵/۱۱ و ۵۰۰/۲؛ موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۱۰٤/۱ و ۲۸۹/۲.

۸۷. علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۷۹/۱ و ۳۹/۱؛ شهید اول، ذکری الشیعة، ٤۹/۱؛ فاضل مقداد، التنقیح الرائع، ۵٦۲/۱ و ۵۸۵/۱ و ۳٦۳/۱؛ ابن‌فهد حلی، المقتصر، ۳۵۷ و ۱۱٦؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ٤۱۷/۱ و ۱۹۱/۱ و ۱٦۵/۱ و ٤۵۹/۱ و ۲۸٤/۱.

۸۸. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۳۵/۱ و ۲۲٦/۲ و ۸٦/۲ و ۱٤٤/۲ و ۳۲٤/۱.

۸۹. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۷/۱.

۹۰. موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ٤۳/۱.

۹۱. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۰۱/۲ و ٤٦۱/۲ و ٤٤۵/۲ و ٤٤۹/۲.

۹۲. موسوی عاملی، معالم الدین، ۱۰٤/۱ و ۱۰۳/۱؛ موسوی عاملی، نهایة المرام، ۲۳۹/۱.

۹۳. علامه حلی، مختلف الشیعة، ٤٤۰/۳.

۹٤البته در این میان،عبارتی از شهید اول (شهید اول، غایة المراد، ٤۱/۲) حکایت از این دارد که ایشان نقل اصحاب اجماع از یک راوی را دال بر توثیق او می‌داند. گاه علامه حلی نیز با مراسیل اصحاب اجماع، همچون مراسیل ابن‌ابی‌عمیر برخورد کرده و معتقد است که آنان جز از ثقه روایت نقل نمی‌کنند و روایات آنان را صحیحه می‌داند (علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۸/۳).

به‌سوی پذیرش روایات آنان متمایل شده‌اند.[۹۵] اما شیخ بهایی[۹۶] و شاگردانش[۹۷] و بعد از وی نیز میرداماد[۹۸] و آقاحسین خوانساری،[۹۹] احادیث مرسل، مرفوع، مقطوع و مسند اصحاب اجماع را در شمار صحاح قرار دادند.[۱۰۰]

۵. علی‌بن‌طاووس،[۱۰۱] فاضل آبی،[۱۰۲] علامه حلی[۱۰۳] و فرزندش؛[۱۰۴] شهید اول،[۱۰۵] ابن‌فهد حلی[۱۰۶] و محقق کرکی،[۱۰۷] مراسیل امثال ابن‌ابی‌عمیر را حجت می‌دانند که جز از ثقه به‌گونهٔ مرسل روایت نقل نمی‌کنند. حتی شهید اول تصریح کرده است که اصحاب امامیه، مراسیل مشایخ ثلاثه (ابن‌ابی‌عمیر، صفوان‌بن‌یحیی و احمدبن‌محمدبن‌ابی‌نصر بزنطی) را تلقی به قبول می‌کنند.[۱۰۸] شهید ثانی[۱۰۹] نیز مراسیل ابن‌ابی‌عمیر را تلقی به قبول کرده، اما پسرش[۱۱۰] و نوهٔ پسری‌اش[۱۱۱] و نوهٔ دختری‌اش،[۱۱۲] همگی مراسیل را به‌طور مطلق (حتی مراسیل ابن‌ابی‌عمیر) حجت نمی‌دانند.[۱۱۳]

---

۹۵. برای مثال، علامه حلی در مواردی روایات ابان به عثمان (علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲۰۹/۲؛ ۱۴۳/۳؛ ۱۴۵/۳؛ ۴۴۰/۳) و ابن‌بکیر (علامه حلی، مختلف الشیعة، ۵۲/۷؛ ۷۱/۳) را پذیرفته یا شهید ثانی نیز روایات ابان‌بن‌عثمان (شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۳۶۵/۵؛ ۳۹/۱۲) و ابن‌بکیر (شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۳۱۰/۱۰) را تلقی به قبول کرده است. صاحب معالم (ابن‌شهید ثانی، منتقی الجمان، ۱۵/۱) نیز در مواردی، روایات ابان‌بن‌عثمان و صاحب مدارک (موسوی عاملی، نهایة المرام، ۳۸۴/۱) نیز روایات ابن‌بکیر را پذیرفته‌اند.

۹۶. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۳۶۶.

۹۷. علوی عاملی، مناهج الأخیار، ۱۵/۱ و ۳۱۹/۴؛ محقق سبزواری، ذخیرة المعاد، ۲۷۰/۱.

۹۸. میرداماد، الرواشح السماویه، ۸۰.

۹۹. محقق خوانساری، مشارق الشموس، ۲۳۱.

۱۰۰. در آثار محقق اردبیلی (مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۲/۲؛ ۸۹/۷؛ ۶۶/۱۳؛ ۹۸/۱۴؛ ۷۱/۷؛ ۲۶۹/۳؛ ۴۳۰/۶) نیز می‌توان رگه‌های اولیهٔ این رویکرد را مشاهده کرد.

۱۰۱. ابن‌طاووس، فلاح السائل، ۲۸۴.

۱۰۲. فاضل آبی، کشف الرموز، ۳۴۴/۱.

۱۰۳. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۴۴/۸؛ ۱۴۰/۵؛ ۵۰/۷.

۱۰۴. حلی، ایضاح الفوائد ، ۱۶۲/۴.

۱۰۵. شهید اول، ذکری الشیعة، ۳۴۲/۲؛ ۷۷/۴؛ ۲۱۳/۱؛ ۲۱۷/۱؛ ۱۲۴/۱.

۱۰۶. ابن‌فهد حلی، المهذب البارع، ۶۷/۱.

۱۰۷. محقق کرکی، رسائل، ۴۳/۳.

۱۰۸. شهید اول، ذکری الشیعة، ۴۹/۱.

۱۰۹. شهید ثانی، الرعایة، ۱۳۷؛ شهید ثانی، روض الجنان، ۹۳۷/۲؛ ۱۳۸/۱؛ شهید ثانی، مسالك الأفهام، ۳۴۳/۷؛ ۱۷۴/۸.

۱۱۰. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۱۴؛ ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۱۰۶/۱.

۱۱۱. عاملی، استقصاء الإعتبار، ۱۰۲/۱.

۱۱۲. موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۸۴/۲ و ۳۷۰/۲؛ موسوی عاملی، نهایة المرام، ۹۳/۲ و ۸/۲.

۱۱۳. البته بعد از آشکارشدن نقاط ضعف الگوی فکری صاحب معالم و صاحب مدارک، از یک‌سو شاهد شکل‌گیری اخباری‌گری هستیم و از سوی دیگر، مجتهدان سعی بر توسعهٔ دایرهٔ پذیرش اخبار دارند و یکی از همین مواردِ توسعه در پذیرش اخبار، پذیرش مرسلات مشایخ ثلاثه ازسوی فقیهانی همچون میرزامحمد استرآبادی، شیخ بهایی، میرداماد، محقق سبزواری، آقاحسین خوانساری، فاضل جواد سعدبن‌عبدالله کاظمی (شاگرد شیخ بهایی) و... است. این رویکرد در قرن سیزدهم نیز توسط فقهایی مثل وحید بهبهانی، علامه بحرالعلوم، سیدمحمدباقر شفتی، سیدمحمدجواد عاملی، میرزای قمی، ابوعلی حائری، سیدمحمد مجاهد، ملااحمد نراقی، شیخ انصاری، صاحب‌جواهر، محقق همدانی، حکیم، شاهرودی، کمپانی و... پیگیری می‌شود (نک: ربانی، دانش رجال الحدیث، ۲۹۱تا۲۹۳).

٦. عده‌ای از اصحاب امامیه مثل فاضل مقداد، مراسیل شیخ طوسی[۱۱٤] و ابن‌ابی‌عقیل عمانی[۱۱۵] را حجت می‌دانند؛ زیرا «مثله لایرسل الا عن ثقة.» حتی شهید اول، مشابه همین مدعا را دربارۀ مراسیل ابن‌جنید مطرح کرده است، زیرا او ثقه و از اعاظم علماست و ارسالش، در قوت مسند است.[۱۱٦]

۷. علامه حلی عمل به مراسیل شیخ صدوق را متعین می‌داند، زیرا او از اکابر علمای امامیه و مشهور به صدق و ثقة و فقه است و ظاهر حالش نیز این است که روایت مرسل نقل نمی‌کند، مگر به‌دلیل غلبۀ ظن به صحت آن.[۱۱۷] البته این رویکرد توسط دیگر مجتهدان این مکتب پذیرفته نشد تا اینکه بعد از ظهور محمدامین استرآبادی، شیخ بهایی قصد ایجاد تعدیلاتی در درون مکتب حله را داشت، این نظریه را دوباره مطرح و تصریح کرد که مراسیل شیخ صدوق باتوجه‌به عبارت وی در ابتدای کتابش، چیزی از مراسیل ابن‌ابی‌عمیر کم ندارند.[۱۱۸]

## ۷. تحلیل و بررسی

همان‌طور که ملاحظه شد، پیروان مکتب حله روزبه‌روز بر سخت‌گیری خود در پذیرش اقسام چهارگانه/پنجگانۀ روایات افزودند و در کنار این سخت‌گیری‌ها، سخت‌گیری‌های دیگری را نیز اِعمال کردند. به‌اختصار به مهم‌ترین این سخت‌گیری‌ها اشاره و پیامدهای این رویکرد نیز تبیین می‌شود.

### ۷. ۱. عمده سخت‌گیری‌های پیروان مکتب حله در پذیرش روایات

#### ۷. ۱. ۱. کنارگذاشتن قرائن پذیرش روایت و انتخاب سند به‌عنوان یگانه معیار ارزیابی روایت

مبتکران تنویع رباعی، تمهیداتی را اندیشیدند تا لباس صحت بر تن اخبار غیرصحیح بر طبق اصطلاحشان بپوشانند و لذا برخی از روایات را در شمار صحاح گنجاندند، هرچند که بر طبق اصطلاح جدید صحیح نباشند؛ مثل مراسیل ابن‌ابی‌عمیر،[۱۱۹] روایات اصحاب اجماع،[۱۲۰] مراسیل شیخ صدوق،[۱۲۱] روایت منجبر به شهرت[۱۲۲] و... . حتی علامه حلی برخی از اخبار را با آنکه بر طبق تنویع رباعی در شمار صحاح نمی‌گنجند، صحیح اطلاق می‌کند، مثل روایاتی که طریقشان خالی از طعن است؛ مثل مراسیل

---

۱۱٤. فاضل مقداد، التنقیح الرائع، ۷/۲.
۱۱۵. فاضل مقداد، التنقیح الرائع، ۵۷٤/۱.
۱۱٦. شهیداول، ذکری الشیعة، ۲۷۷/٤.
۱۱۷. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۱۳۵/۲.
۱۱۸. شیخ بهایی، الحبل المتین، ۱۱.
۱۱۹. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳٤٤/۸؛ ۱٤۰/۵؛ ۵۰/۷.
۱۲۰. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۷۱/۳؛ ۵۱/۷؛ ۱٤۳/۳؛ ٤٤۰/۳.
۱۲۱. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۱۳۵/۲.
۱۲۲. علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۷۹/۱؛ ۳۹/۱.

ابن‌ابی‌عمیر، مرویات اصحاب اجماع و... .[۱۲۳]

شیخ بهایی نیز به اینکه متقدمان از متأخران به‌طور کامل از شیوهٔ قدما عدول نکردند، تصریح کرده است و شاهد آن نیز صحیح توصیف‌کردن روایات مشایخ ثقات و اصحاب اجماع است.[۱۲٤] اما از عصر شهید ثانی به‌بعد، بی‌اعتنایی‌ای در خصوص شهرت صورت گرفت و این بی‌اعتنایی، بعد از وی نیز ادامه پیدا کرد و سبب شد تا شاهد ظهور موجی از آرای شاذ فقهی در فقاهت محقق اردبیلی باشیم.[۱۲۵] نسل‌های واپسین مکتب حله؛ یعنی محقق اردبیلی[۱۲٦] و صاحب معالم[۱۲۷] و صاحب مدارک،[۱۲۸] با پشت‌کردن به نظریهٔ انجبار، عملاً آخرین قرینهٔ موجود را که می‌توانست خبر را تقویت کند، از بین بردند و عملاً بسیاری از احکام دین بی‌پشتوانه ماند، زیرا اینان پیش‌تر با سخت‌گیری‌های روزافزون در معیارهای سندی، چنان‌که بدان اشاره شد، بسیاری از روایات را کنار گذاشته بودند و لذاست که مجتهدان بعدی، مثل نجفی[۱۲۹] به مخالفت‌های محقق اردبیلی و صاحب معالم و صاحب مدارک با مشهور اعتنا نمی‌کند و مخالفت آنان را غیرمضر به تحقق اجماع می‌داند. حتی وحید بهبهانی ثمرهٔ الگوی فقاهت حلقهٔ فکری محقق اردبیلی را آن می‌داند که به‌هیچ‌روی از شریعت و فقه اثری باقی نخواهد ماند و هیچ حکم شرعی درخورِ قبولی یافت نخواهد شد، مگر بسیار اندک.[۱۳۰]

### ۷. ۱. ۲. سخت‌گیری‌های رجالی در ارزیابی سند در مکتب حله

از عصر شهید ثانی به‌بعد (در کنار بی‌اعتنایی در خصوص شهرت عملی)، شهید ثانی سخت‌گیری‌های بسیار دیگری را نیز در حوزهٔ پذیرش روایات صورت داد. برخی از سخت‌گیری‌های رجالی شهید ثانی از این دست است: هیچ توجهی به اجماع ادعایی کشی ندارد، به موثقات عمل نمی‌کند، هر کلمه‌ای را که شائبهٔ تضعیف از آن فهمیده شود، دال بر ضعف راوی می‌شمارد. برای شناخت راویان مشترک تلاش نمی‌کند و همین که راوی مشترک بین ثقه و غیرثقه باشد، آن را ضعیف می‌شمارد. روایات مضمر و مقطوع را ضعیف می‌داند، هرچند مضمر، راوی‌ای برجسته مثل زراره باشد. اضطراب در سند را سبب سقوط اعتبار روایت می‌داند و... .[۱۳۱]

---

۱۲۳. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۵۱/۷.

۱۲٤. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۷۰.

۱۲۵. نک: برزنونی،«پاره‌ای از آرای ویژهٔ محقق اردبیلی و سنجیدن آن‌ها با دیدگاه‌های دیگر فقیهان»، ۲۲۳تا۲۹۲.

۱۲٦. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۳۵/۱؛ ۲۲٦/۲؛ ۸٦/۲؛ ۱٤٤/۲؛ ۳۲٤/۱.

۱۲۷. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۷/۱.

۱۲۸. موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ٤۳/۱.

۱۲۹. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۳۱/٦.

۱۳۰. بهبهانی، حاشیهٔ مجمع الفائدة و البرهان، ۲٦۳.

۱۳۱ ربانی، واکاوی معجم رجال الحدیث، ٤۷۲-۲۸۵.

این سخت‌گیری‌های رجالی نیز شدیداً توسط رجالیان متأخر انتقاد شد. میرزامحمد استرآبادی (د۱۰۲۸ق) در تألیفات سه‌گانهٔ رجالی خود (منهج المقال و ملخص المقال و رجال صغیر)، شیوه‌ای جدید را در علم رجال به کار گرفت و قرائن را در توثیق راوی دخیل دانست و با استفاده از تعداد روایات وی و مقایسهٔ اسناد آن‌ها، متون روایات، کتاب‌های فقهی، کتاب‌های تاریخی، میزان توجه فقها به روایات راوی، شناسایی مشایخ و شاگردان و راویان از راوی، قرائن گوناگونی را دربارهٔ توثیق راوی گرد آورد. این شیوه، تحولی در رجال‌نویسی پدید آورد و مدِّنظر و استقبال رجالیان متأخر؛ مثل وحید بهبهانی، محمدمهدی بحر العلوم، ابوعلی حائری، میرزامحمدعلی علیاری، عبدالله مامقانی و... قرار گرفت و هریک، در راستای استحکام این روش کوشیدند و پایهٔ تألیفات خود را بر اساس آن قرار دادند و سعی دارند تا وثاقت راوی را از قرائن گوناگون ثابت کنند.

یکی از افراد شاخص این جریان و منتقد شیوهٔ بحث‌های رجالی مکتب حله، مامقانی است. وی، در مقدمهٔ تنقیح المقال آورده است: «هرکسی کتاب‌های فقهی را از آغاز تا انجام بررسی کند و از دانش رجال نیز آگاهی داشته باشد، هیچ اعتمادی به آنچه آنان دربارهٔ جرح و تعدیل گفته‌اند، نخواهد کرد. می‌بینیم نویسندگان، کتاب‌های فقهی را چنین می‌پندارند که با شوق بسیاری رجال سند احادیث را به اندک چیزی ضعیف می‌شمارند که این کار، احتیاط در دین و دقت در احکام شریعت است. اینان فراموش کرده‌اند که کنارنهادن اخبار بی‌دلیل استوار به این می‌انجامد که به اصول عملیه پناه ببریم؛ درحالی‌که آن‌ها تنها در نبود دلیل حجت است. با این کار، حکم واقعی خداوند نامشخص می‌ماند.»[۱۳۲]

### ۷. ۱. ۳. طرد روایات غیرصحیح در مکتب حله

با تأکید بسیار بر روی معاییر سندی، روایات غیرصحیح (طبق اصطلاح متأخران) و حتی گاه روایات غیرصحیح اعلایی کنار گذاشته شدند. طبیعی است که این رویکرد، سبب بستن باب بخش مهمی از فقه می‌شود؛[۱۳۳] زیرا در عرصهٔ استنباط و اجتهاد، بیشتر مدارک و دلایل، اخبار آحاد موثقه و حسنه است و خبر صحیح، آن هم صحیح اعلایی، بسیار اندک است و لذا با این روش اجتهادی، فقه دچار اختلال می‌شود و مجتهدان مجبورند تا این خلأ را با رجوع به اصل پر کنند.[۱۳٤] در چنین شرایطی، طبیعی است که منتظر ظهور جریانی باشیم که دغدغه و خوف ازدست‌رفتن سنت را دارند و بخواهند به دفاع از اصالت سنت محکیهٔ برخیزند.

۱۳۲ مامقانی، تنقیح المقال، مقدمه، فایده ششم.
۱۳۳ بهبهانی، حاشیة مجمع الفائده، ۲۶۳.
۱۳٤ بهبهانی، الرسائل الاصولیة، ٤٤١.

تأکید بر معاییر سندی در عصر حیات محقق اردبیلی و شاگردانش بدان حد توسعه یافته بود کـه حتـی شاهد نگارش آثار رجالی بر اساس تنویـع ربـاعی احادیـث هسـتیم. شـیخ عبـدالنبی سـعدالدین جزائـری (د۱۰۲۸ق)، کتاب رجالی خود، موسوم به حاوی الأقوال را در چهار بخش تنظیم کرد: صحاح (راویان ثقهٔ دوازده امامی)، حسان (راویان ممدوح)، موثقون (راویان ثقهٔ غیردوازده امامی) و ضعاف (راویان ضـعیف). بعد از وی نیز به پیروی از ایشان، آثار رجالی مشابه دیگری نیز به نگارش درآمده است؛ مثل اتقان المقـال، اثر حاج شیخ محمدطه نجف که مشتمل بر سه بخش است: ثقاة (دوازده‌امامی و غیردوازده‌امامی)، حسان (ممدوحان بر اساس نصوص و قراین) و ضعفا (راویان فاسـدالمذهب و مهمـل) یـا ملخـص المقـال، اثـر ابراهیم‌بن‌حسین‌بن‌علی‌بن‌غفار دنبلی که در شش بخش تنظیم شده است: ثقاة، مـوثقین، حسـان، ضـعاف، مسکوتین و مجاهیل. البته پیش‌تر با این پدیده در آثار حدیثی مکتب حله آشـنا بـودیم و کتاب‌هـای الـدر و المرجان فی الأحادیث الصحاح و الحسان، از علامه حلـی و منتقـی الجمـان فـی الأحادیـث الصـحاح و الحسان، از شیخ حسن عاملی (فرزند شهید ثانی)، دو نمونه از این سبک آثار حدیثی اسـت، امـا ایـن نـوع نگارش در میان آثار رجالی بی‌سابقه بوده است.

برای مشاهدهٔ آثار پدیدهٔ تنویع رباعی حدیث، مشـاهدهٔ گـزارش محـدث بحرانـی بسـیار تأمـل‌برانگیز است. بحرانی از قول برخی از اساتید خود نقل می‌کند که از ۱۶۱۹۹ حدیث الکافی، ۹٤۸۵ حدیث آن بـه اصطلاح جدید متأخران، ضعیف است و کتاب مـن لا یحضـره الفقیـة از ۵۹٦۳ حـدیثی کـه دارد، ۲۰٤۰ حدیث آن فقط مرسل است[۱۳۵] و در نقد علامه حلی که بنیان‌گذار مکتب اجتهـاد اسـت، می‌گویـد: «وی، وقتی نیازمند به استدلال به اخبار ضعیف بر طبق اصطلاح خود است، به آن‌ها اسـتدلال می‌کنـد و از ایـن طعن چشم‌پوشی می‌کند... . آنان اگر بر این اصطلاح توقف می‌کردند و از آن خروج نمی‌کردنـد، قـادر بـه تصنیف این کتب و تفریع این فروع نبودند، زیرا خبری که بر طبق اصـطلاح آنـان صـحیح باشـد، فقـط در یک‌درصد احکام یافت می‌شود، کما اینکه این امر بر کسی که با دید انصاف می‌نگـرد مخفـی نیسـت.»[۱۳٦] محدث نوری بعد از بیان این گفتارِ محدث بحرانی، می‌گوید: «بر ایـن اسـاس، بـیش از نیمـی از روایـات کافی، ضعیف و غیرقابل عمل است، مگر با جبران سند؛ ولی آیـا ایـن مـدعا بـا برشـمردن کـافی بـه‌عنوان شامخ‌ترین کتاب شیعه و مؤلف آن به‌عنوان موثق‌ترین محدثان و ضابط‌ترین محدثان سازگار است؟!»[۱۳۷]

### ۷. ۲. آثار سخت‌گیری‌های روزافزون مکتب حله در پذیرش روایات

۱۳۵. محدث بحرانی، لؤلؤة البحرین، ۳۹٤.

۱۳٦. محدث بحرانی، الحدائق الناضرة، ۱۲٤/۳.

۱۳۷. نوری، خاتمة مستدرك الوسائل، ۵۰۵/۳.

### ۷. ۲. ۱. مکتب اخباری‌گری، محصول طبیعی عملکرد حلقۀ فکری محقق اردبیلی

به نظر می‌رسد مهم‌ترین علت پیدایش تفکر اخباری‌گری، سخت‌گیری جمعی از فقها در امر حدیث و توجه بیشتر به عقل و استدلالات عقلی بود. در واقع، گرایش شدید به اخبار را می‌توان عکس‌العمل شدید در برابر عقل‌گرایی محقق اردبیلی و شاگردان دانست. در قرن دهم، رویکرد تازه‌ای به عقل و سخت‌گیری در تمسک به احادیث به وجود آمد که پرچمدار این نهضت محقق اردبیلی بود. پس از وی، صاحب مدارک، صاحب معالم و... نیز همین تفکر را تقویت کردند. در چنین فضایی، استرآبادی که در حجاز و در محیط حدیثی اقامت گزیده بود، با تصلب در اخبار، به نفی عقل‌گرایی پرداخت که نتیجۀ آن مخالفت با شیوۀ اصولیان شد.[۱۳۸]

بنابراین، با سخت‌گیری‌های اِعمال‌شده در پذیرش روایات، اعتراض به این الگوی فقاهت با انگیزۀ خوف ازدست‌رفتن سنت، کاملاً طبیعی است و احتمالاً سبب اعتقاد اخباریان به قطعی‌الصدور قلمدادکردن روایات جوامع روایی متقدمان و افراط در آن، تفریط پاره‌ای از اصولیان؛ مثل شیخ حسن عاملی و سیدمحمد موسوی عاملی باشد که بسیاری از اقسام خبر واحد را مردود دانسته و فقط به روایاتی عمل کرده‌اند که راویان آن را دو رجالی توثیق کرده باشد؛ یعنی صحیحۀ اعلائی.[۱۳۹] استرآبادی حاشیه‌ای بر مدارک الأحکام دارد و محدث بحرانی در الحدائق الناضرة نیز از آن بسیار نقل می‌کند. او در این اثر به نقد فتواها و آرای رجالی و درایی عاملی پرداخته و نظریات خود را بیان کرده است. احتمالاً به همین دلیل است که وحید بهبهانی نیز بر کتاب‌های مجمع الفائدة و البرهان و مدارک الأحکام تعلیقه نوشت و آرای این دو را نقد کرد و در آن‌ها به نقدهای استرآبادی نیز نظر داشت و این‌گونه می‌خواست تا از تندروی‌های هر دو جریان بکاهد و بین مکتب اصولی و اخباری جمع کند.[۱۴۰]

ازاین‌روست که یکی از معاصران، در نام‌گذاری ادوار فقه شیعه، عصر محقق اردبیلی تا دهه‌های آخر قرن دوازدهم را دورۀ تطرف (افراط و تفریط) می‌نامد و می‌گوید: «از اعلام این دوره، در یک طرف، محقق اردبیلی و دو شاگرد وی، صاحب مدارک و صاحب معالم قرار دارند و در طرف دیگر، محمدامین استرآبادی، فیض کاشانی، حر عاملی، علامه مجلسی و شیخ یوسف بحرانی. این دوره را از آن رو دورۀ تطرف (عدم‌اعتدال) نام نهادیم که در این عصر، دو گرایش فقهیِ عکس یکدیگر هویدا شدند که یکی از آن دو، عکس‌العمل دیگری بود: ۱. گرایش عقل‌گرا و سخت‌گیر راجع به احادیث و روایات؛ ۲. گرایش اخباری

۱۳۸. مکارم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ۱۱۹/۱.
۱۳۹ ربانی، واکاوی معجم رجال الحدیث، ۲۹.
۱۴۰ ربانی، فقه و فقهای امامیه، ۴۱.

و سخت‌گیر راجع به حکم عقل و ظهورات آیات الأحکام.»[۱۴۱]

### ۷. ۲. ۲. اختلال در فقاهت حلقهٔ فکری محقق اردبیلی، زاییدهٔ سخت‌گیری‌های سندی

وحید بهبهانی در رسالهٔ استصحاب، پس از آنکه بیان می‌کند خبر واحد موثق و حسن در نزد مشهور علما حجت و معتبر است، می‌نویسد: «اشخاصی مانند صاحب مدارک و هم‌فکران او و از پسینیان، چه‌بسا از این نکته غفلت ورزیده و درنتیجه در روش مشهور، تخلف و تخطی کرده‌اند و بدین وسیله با انکار حجت‌بودن خبر غیرصحیح، باب ثبوت فقه را بسته‌اند؛ زیرا بیشتر احکام فقهی با استناد به اخبار موثقه و حسنه درخورِ اثبات‌اند و اما خبر صحیح، به‌ویژه در باب معاملات، بسیار اندک است و بر فرض اینکه خبر صحیحی وجود داشته باشد، با معارض روبه‌رو است و ازاین‌رو، این گروه با این اندیشه و روش اجتهادی که غیر خبر صحیح را حجت نمی‌دانند، مهم‌ترین تکیه‌گاهشان اصل است و بر همین اساس که مستند بسیاری از احکام فقهی، خبر واحد غیرصحیح است، هیچ حکمی از نظر اینان، سالم از مناقشه و اشکال و تردید نیست.»[۱۴۲]

وحید بهبهانی در الفوائد الحائریة نیز با انتقاد از صاحب معالم و صاحب مدارک به‌دلیل آنکه هیچ‌یک از امارات رجالی را، به‌جز «توثیق» و «اندکی از اسباب حُسن» قبول ندارند، می‌گوید: «به همین دلیل، اوضاع فقه و فتاوایشان مختل شده است و غالباً بنایشان بر عدم‌ثبوت مسائل فقهی شده است.»[۱۴۳] درنهایت، همین امر (غیرصحیح‌بودن معظم روایات بر طبق اصطلاح جدید) سبب شده تا پیروان مکتب حله در عملکرد خود متناقض رفتار کنند و آثار برخی مثل صاحب مدارک، اضطرابی عظیم داشته باشد[۱۴۴] و صاحب ریاض با اشارهٔ تناقض در عملکرد صاحب مدارک و هم‌فکرانش، دلیل این امر را آن می‌داند که جری بر این طریقه، مستلزم اختلال بسیاری از احکام شرعی است.[۱۴۵] حتی در رویکردی کلان‌تر می‌توان اذعان کرد که این نسل (مجتهدان حلی و جبل عاملی)، مبنای نظری منسجمی نداشت و به‌رغم اینکه اهتمامی خاص برای سند قائل بودند، عناصر دیگر را مدِّنظر داشتند و کنار نمی‌گذاشتند. گاهی در زمان افرادی مانند صاحب مدارک، در به‌کارگیری این قواعد سخت‌گیری می‌شد و در برهه‌ای دیگر، افرادی همچون شهید اول و علامه حلی چنین عملکردی نداشتند.

بحرانی نیز در لؤلؤة البحرین در همین زمینه می‌گوید: «صاحب معالم و صاحب مدارک، در اخبار

---

۱۴۱ هاشمی شاهرودی، «مکتب فقهی اهل بیت (ع)»، ۳-۷۰.

۱۴۲ بهبهانی، الرسائل الاصولیة، ٤٤١.

۱٤۳. بهبهانی، الفوائد الحائریة، ۲۲٤.

۱٤٤. موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۳۷/۱، مقدمهٔ تحقیق.

۱٤٥. مهریزی و درایتی، تراث الشیعة الفقهی و الأصولی، ٥۳٥/۱.

راهی سخت و مسیری دشوار را در پیش گرفتند. صاحب مدارک کـه بسیاری از اخبار را کـه به‌اصطلاح خودش موثق و ضعیف بودند را رد کرد و... در این زمینه مضطرب عمل کرده است؛ گاه روایت یک راوی را رد می‌کند و گاه به روایت او استدلال می‌کند. تصانیف دایی وی (صاحب معالم) نیـز در غایت تحقیـق و تدقیق است، اما فقط روایت صحیح اعلایی را صحیح می‌داند، حال اینکـه فسـاد اصـل ایـن اصطلاح، از صلاحش بیشتر است؛ زیرا لازمهٔ آن، فساد شریعت است؛ چون وقتی ضعیف و موثق دلیل شـرعی نباشـد، غیر این دو (صحیح و حسن) فقط تعداد کمی از احکام را در بر می‌گیرد. پس ایشان در باقی احکام شـرعی به چه چیزی رجوع می‌کنند؟ و لذا شاهدیم که برخی از ایشان از این اصطلاحشان (عمل بـه لـوازم تنویـع رباعی) خروج کرده‌اند و وقتی در اصل این اصطلاح، وضع بدین‌گونه است، وضـعیت اصـطلاح صـاحب المنتقی چگونه است که روایت صحیح را نیز تخصیص زده است؟!»[١٤٦]

### ۷. ۲. ۳. انزوای الگوی فکری محقق اردبیلی در مواجهه با سنت در میان مجتهدان پس از وی

این‌گونه کنارگذاشتن روایات، نه‌تنها زمینهٔ ظهور اخباریان و انتقادات شدید آنـان را فـراهم کـرد؛ بلکـه اصولیانی که بعداً ظهور کردند نیز این شیوهٔ فقاهت را نمی‌پسندیدند. ازاین‌روست کـه فقیهـانی کـه بعـد از محقق اردبیلی ظهور کردند، تمایلات نص‌گرایانهٔ ایشان، نه‌تنها شبیه به الگوی فکری حلقهٔ محقق اردبیلـی نیست، بلکه چیزی کمتر از اخباریان معتدل نیز ندارند. برای مثال، وحید بهبهانی روایات الکـافی و کتـاب من لا یحضره الفقیة را قطعی‌الإعتبار می‌داند.[١٤٧] سیدمحمدکاظم یزدی نیز همین رویکـرد را در خصـوص کتب اربعه دارد[١٤٨] و شیخ انصاری نیز تصریح کرده که به اعتقاد برخی از اصولیان، اخبار کتـب اربعـه، بـه استثنای روایات مخالف مشهور، معتبرند.[١٤٩] نراقی نیز قائل به اصالت حجیـت اخبـار روایت‌شـده از ائمـهٔ اطهار(ع) است، مگر روایاتی کـه دلیلـی آن‌هـا را خـارج کـرده اسـت[١٥٠] و امثـال محمـدباقر سـبزواری و حاج‌آقارضا همدانی نیز قائل به اعتبار تمامی روایات کتاب من لا یحضره الفقیة هستند[١٥١] و حتی شیخ علی نمازی شاهرودی همگام با اخباریان، قول به قطعی‌الصدوربودن روایات کتب اربعـه را برگزیـده اسـت.[١٥٢] علاوه بر این‌ها، برخی از مجتهدان؛ مثل میرزای نائینی،[١٥٣] محقق همدانی،[١٥٤] شیخ حسین حلی،[١٥٥] شـیخ

---

١٤٦. بحرانی، لؤلؤة البحرین، ٤٥.
١٤٧. بهبهانی، مصابیح الظلام، ٤٢٢/٤ و ٢٤/١٠.
١٤٨. طباطبایی یزدی، حاشیهٔ فرائد الأصول، ٤٢٦/١.
١٤٩. انصاری، فرائد الأصول، ٢٤٠/١.
١٥٠. نراقی، عوائد الأیام، ٤٧٥.
١٥١. ربانی، واکاوی معجم رجال الحدیث، ٨٣.
١٥٢. نمازی، مستدرکات علم رجال الحدیث، ٣٢/١تا٥٨.
١٥٣. نائینی، فوائد الأصول، ٢٠٥/٣؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ٨٧/١.
١٥٤. همدانی، مصباح الفقیه، ٦٠/٩.

محمدباقر آیتی[۱۵۶] و... ضرورتی برای پرداختن به علم رجال قائل نیستند و در فقاهت، بسیاری از اصولیان؛ مثل بروجردی، خمینی، صاحب‌جواهر و...، علم رجال نقشی پررنگ را ایفا نمی‌کند و آنان از مباحث سندی به‌منظور رفع تعارض اخبار بهره می‌برند.

## نتیجه‌گیری

۱. نظریهٔ عدم‌حجیت اخبار آحاد، به‌مرورِزمان و با ازدست‌رفتن قراین، ناکارآمدی خود را برای سایر اعصار نشان داد و لذا علامه حلی، نظریهٔ حجیت اخبار آحاد را مطرح کرد و سبب شد تا پرداختن به مباحث سندی و توجه به اوصاف راوی، اولویتی دوچندان پیدا کرد و همین مسئله، زمینهٔ پیدایش تنویع رباعی حدیث را فراهم آورد.

۲. ارزیابی سندی در نزد علامه حلی، یگانه معیار پذیرش روایت نبود و ایشان در خصوص قراین بی‌اعتنا نبود، اما نسل‌های واپسین مکتب حله با کنارگذاشتن قراین، معیار اعتبار سند را به‌عنوان تنها معیار پذیرش روایت برگزیدند.

۳. پیروان مکتب حله، همگی در باب شرایط راوی، احراز صفات بلوغ، عقل، اسلام و ایمان را شرط می‌دانند و لذا روایت معتبر را منحصر در خبر صحیح می‌دانند و تنها شیخ بهایی است که روایات راویان غیرامامی را نیز پذیرفته است و حتی صاحب معالم، صاحب مدارک و محقق اردبیلی متهم‌اند به اینکه فقط به خبر صحیح اعلایی، استناد و اعتماد می‌کنند.

۴. پیش از کنارگذاشتن قراین پذیرش روایت در درون مکتب حله، خصوصاً نسل‌های نخستین این مکتب، گاه اخبار غیرصحیح را در صورت داشتن برخی از اوصاف در شمار صحاح قرار می‌دادند و به آن‌ها عمل می‌کردند؛ مثل روایات حاوی حکم استحباب، روایات منجبر به عمل اصحاب، روایات مؤید به اجماع، روایات اصحاب اجماع، مراسیل امثال ابن‌ابی‌عمیر و شیخ صدوق و حتی مراسیل شیخ طوسی، ابن‌ابی‌عقیل عمانی و ابن‌جنید.

۵. عملکرد افراطی نسل‌های واپسین مکتب حله، سه پیامد مهم را در پی داشت: أ. ظهور مکتب اخباری‌گری؛ ب. بی‌پشتوانه‌ماندن بسیاری از احکام و درنتیجه رجوع به اصل (اصل عدم)؛ ج. انزوای الگوی فکری محقق اردبیلی در مواجهه با سنت در میان مجتهدان پس از وی.

---

۱۵۵. حسینی تهرانی، ولاية الفقيه، ۲۳۵/۱.

۱۵۶. آیتی، بغية الطالب، ۳۵.

## منابع


ابن‌شهید ثانی، حسن‌بن‌زین‌الدین. معالم الدین و ملاذ المجتهدین: المقدمة فی اصول الفقه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۷ق.

________________. معالم الدین و ملاذ المجتهدین: قسم الفقه. قم: الفقه. ۱۴۱۸ق.

________________. منتقی الجمان فی الأحادیث الصحاح و الحسان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۶۲.

ابن‌صلاح، عثمان‌بن‌عبدالرحمن شهرزوری. معرفة أنواع علوم الحدیث. بیروت: دار الفکر. ۱۴۰۶ق.

ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی. فلاح السائل. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. ۱۳۷۲.

ابن‌فهد حلی، احمدبن‌محمد. المقتصر من شرح المختصر. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة. ۱۴۱۰ق.

________________. المهذب البارع فی شرح المختصر النافع. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۰۷ق.

استرآبادی، محمدامین‌بن‌محمدشریف، سیدنورالدین عاملی. الفوائد المدنیة و الشواهد المکیة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۲۴ق.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی. ۱۴۲۸ق.

آبی، حسن‌بن‌ابیطالب. کشف الرموز فی شرح المختصر النافع. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۰۸ق.

آیتی، محمدباقر. بغیة الطالب فی من رأی الإمام الغائب. بی‌جا: بی‌نا. ۱۳۴۲ق.

بحرانی، یوسف‌بن‌احمد. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی‌تا.

________________. لؤلؤة البحرین فی الإجازات و تراجم رجال الحدیث. بحرین: فخراوی. ۱۴۲۹ق.

برزنونی، محمدعلی. «پاره‌ای از آرای ویژه محقق اردبیلی و سنجیدن آن‌ها با دیدگاه‌های دیگر فقیهان»، فقه اهل بیت(ع). ش۵ و ۶، بهار و تابستان ۱۳۷۵، ۲۲۳تا۲۹۲.

بهبهانی، محمدباقربن‌محمداکمل. الرسائل الأصولیة. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهانی. ۱۴۱۶ق.

________________. الفوائد الحائریة. قم: مجمع الفکر الإسلامی. ۱۴۱۵ق.

________________. حاشیة مجمع الفائدة و البرهان. قم: مؤسسة العلامه المجدد الوحید البهبهانی. ۱۴۱۷ق.

________________. مصابیح الظلام. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهانی. ۱۴۲۴ق.

تبریزی، میرزاموسی. اوثق الوسائل فی شرح الرسائل. قم: کتاب‌فروشی کتبی نجفی. ۱۳۶۹.

تستری، محمدتقی. قاموس الرجال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۹ق.

تقی‌الدین حلی، حسن‌بن‌علی. رجال ابن‌داود. تهران: دانشگاه تهران.۱۳۸۳.

تنکابنی، محمدبن‌سلیمان. قصص العلماء. قم: حضور. ۱۳۸۰.

حب‌الله، حیدر. نظریة السنّة فی الفکر الإمامی الشیعی: التکون و الصیرورة. بیروت: الإنتشار العربی. ۲۰۰۶م.

حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین. ولایة الفقیه فی حکومة الإسلام. بیروت: دار الحجة البیضاء. ۱۴۱۸ق.

حلی، محمدبن‌حسن. إیضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد. قم: المطبعة العلمیة. ۱۳۸۷.

خویی، ابوالقاسم. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال. بی‌جا: بی‌نا. ۱۴۱۳ق.

ـــــــــــــــ. فقه و فقهای امامیه در گذر زمان. تهران: چاپ و نشر بین‌الملل. ۱۳۹۰.

ـــــــــــــــ. واکاوی معجم رجال الحدیث به‌ضمیمهٔ منهج‌شناسی فقهی رجالی آیت‌الله العظمی خویی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی. ۱۳۹۴.

ربانی، محمدحسن. دانش رجال الحدیث. مشهد: به‌نشر. ۱۳۸۲.

رضاداد، علیه. مکتب حدیثی جبل عامل؛ از قرن هشتم تا نیمهٔ قرن پانزدهم هجری. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی. ۱۳۹۴.

شهید اول، محمدبن‌مکی. ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۱۹ق.

ـــــــــــــــ. غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد. قم: مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامیة. ۱۴۱۴ق.

شهیدثانی، زین‌الدین‌بن‌علی. الرعایة فی علم الدرایة. قم: مکتبة آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی. ۱۴۰۸ق.

ـــــــــــــــ. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: داوری. ۱۴۱۰ق.

ـــــــــــــــ. رسائل الشهید الثانی. قم: بوستان کتاب. ۱۴۲۲ق.

ـــــــــــــــ. مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام. قم: المعارف الإسلامیة. ۱۴۱۳ق.

شیخ بهایی، محمدبن‌حسین. الحبل المتین. قم: بصیرتی. بی‌تا.

ـــــــــــــــ. مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین. قم: بصیرتی. بی‌تا.

صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. تهران: دار الکتب الإسلامیة. ۱۳۶۷.

صدر، حسن. نهایة الدرایة. قم: مشعر. بی‌تا.

طباطبایی یزدی، محمدکاظم. حاشیة فرائد الأصول. قم: دار الهدی. ۱۴۲۶ق.

عاملی، حسین‌بن‌عبدالصمد. وصول الأخیار إلی أصول الأخبار. قم: مجمع الذخائر الإسلامیة. ۱۴۰۱ق.

عاملی، محمدبن‌حسن. استقصاء الإعتبار فی شرح الإستبصار. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۱۹ق.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة. قم: الإمام الصادق(ع). ۱۴۲۰ق.

ـــــــــــــــ. خلاصة الأقوال. قم: الفقاهة. ۱۴۱۷ق.

ـــــــــــــــ. مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۳ق.

ـــــــــــــــ. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة. ۱۴۱۴ق.

ـــــــــــــــ. نهایة الوصول الی علم الأصول. قم: الإمام الصادق(ع). ۱۴۲۵ق.

علوی عاملی، احمدبن‌زین‌العابدین. مناهج الأخیار فی شرح الإستبصار. بی‌جا: بی‌نا. بی‌تا.

فاضل مقداد، مقدادبن‌عبداللّه. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع. قم: مکتبة آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی. ۱۴۰۴ق.

ــــــــــــــــ. کنز العرفان فی فقه القرآن. تهران: المکتبة الرضویة. ۱۳۸۴.

فضلی، عبدالهادی. اصول الحدیث. بیروت: ام القری. ۱۴۱۶ق.

کرکی عاملی، حسین‌بن‌شهاب‌الدین. هدایة الأبرار إلی طریق الأئمة الأطهار. بی‌جا: بی‌نا. بی‌تا.

کنی، علی. توضیح المقال فی علم الرجال. قم: دار الحدیث. ۱۴۲۱ق.

گوردن، آدام. فهم آینده. مترجم: طیبه واعظی. تهران: پژوهشکدۀ مطالعات راهبردی. ۱۳۹۲.

مامقانی، عبدالله. تنقیح المقال فی علم الرجال. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۳۱ق.

ــــــــــــــــ. مقباس الهدایة فی علم الدرایة. قم: دلیل ما. ۱۴۲۸ق.

محقق حلی، جعفربن‌حسن. الرسائل التسع. قم: مکتبة آیت‌الله العظمی المرعشی. ۱۴۱۳ق.

ــــــــــــــــ. المعتبر فی شرح المختصر. قم: سیدالشهدا(ع). بی‌تا.

محقق حلی، جعفربن‌حسن. معارج الأصول. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۰۳ق.

محقق خوانساری، حسین‌بن‌محمد. مشارق الشموس فی شرح الدروس. قم: آل‌البیت(ع). بی‌تا.

محقق سبزواری، محمدباقربن‌محمدمؤمن. ذخیرة المعاد فی شرح الإرشاد. قم: آل‌البیت(ع). بی‌تا.

محقق کرکی، علی‌بن‌حسین. رسائل المحقق الکرکی. قم: مکتبة آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی. ۱۴۰۹ق.

ــــــــــــــــ. جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۰۸ق.

مردوخی، بایزید. روش‌شناسی آینده‌نگری. تهران: نی. ۱۳۹۱.

مصطفوی فرد حامد و حمید ایماندار. «نقش عملکرد حلقۀ فکری محقق اردبیلی در پیدایش اخباری‌گری در تشیع (بررسی عملکرد پیروان مکتب وثوق سندی و پیامدهای آن)»، شیعه‌شناسی. ش٧٦، زمستان ١٤٠٠، ٧تا٣٤. https://doi.org/10.22034/shistu.2022.541196.2142.

مصطفوی فرد، حامد، سیدکاظم طباطبایی‌پور، غلامرضا رئیسیان. «حاکمیت پارادایم عدم‌حجیت اخبار آحاد بر گفتمان فقهای شیعی سده ۵تا۷»، فقه و اصول. ش۱۱۳، تابستان۱۳۹۷، ۱۳۵تا۱۵۹. *10.22067/jfu. v 50i2.47939*.

مقدس اردبیلی، احمدبن‌محمد. زبدة البیان فی احکام القرآن. تهران: المکتبة المرتضویة. بی‌تا.

ــــــــــــــــ. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی‌تا.

مکارم شیرازی، ناصر. دائرة المعارف فقه مقارن. قم: امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع). ١٤٢٧ق.

موسوی عاملی، محمدبن‌علی. مدارک الأحکام فی شرح شرائع الاسلام. قم: آل‌البیت(ع). ۱۴۱۰ق.

ــــــــــــــــ. نهایة المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۳ق.

مهریزی، مهدی، محمدحسین درایتی. تراث الشیعة الفقهی و الأصولی. قم: المکتبه المختصه بالفقه و الاصول.

۱۴۲۹ق.

میرداماد، محمدباقربن‌محمد. الرواشح السماوية. قم: دار الحديث. ۱۴۲۲ق.

نائینی، محمدحسین. فوائد الأصول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۷۶.

نراقی، احمدبن‌محمدمهدی. عوائد الأيام فی بيان قواعد الأحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام. قم: دفتر تبليغات اسلامی. ۱۳۷۵.

نمازی شاهرودی، علی. مستدركات علم رجال الحديث. تهران: شفق. ۱۴۱۲ق.

نوری، حسین‌بن‌محمدتقی. خاتمة مستدرک الوسائل. قم: آل‌البيت(ع). ۱۴۱۶ق.

هاشمی شاهرودی، سیدمحمود. «مکتب فقهی اهل بیت(ع)»، فقه اهل بیت. ش۳، زمستان۱۳۸۱، ۳۲تا۷۰.

همدانی، رضابن‌محمدهادی. مصباح الفقيه. قم: الجعفرية و مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۶ق.

## Transliterated Bibliography

Ābī, Ḥasan ibn Abī Ṭālib. *Kashf al-Rumūz fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfiʿ.* Qum: Mū ̓assisa al-Nashr al-Islāmī. 1988/1408.

ʿAlawī ʿĀmulī, Aḥmad ibn Zayn al-ʿĀbidīn. *Manāhij al-Akhyār fī Sharḥ al-Istibṣār.* S.l. s.n. s.d.

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Khulāṣa al-Aqwāl.* Qum: al-Fiqāha. 1996/1417.

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Mukhtalaf Shīʿa fī Aḥkām al-Sharīʿa.* Qum: Mū ̓assisa al-Nashr al-Islāmī. 1993/1413.

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Muntahā al-Maṭlab fī Taḥqīq al-Madhhab.* Mashhad: Majmaʿ Buḥūth al-Islāmīyya. 1993/1414.

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Niḥāya al-Wuṣūl Ilā ʿIlm al-Uṣūl.* Qum: Imām Ṣādiq(AS). 2004/1425.

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Taḥrīr al-Aḥkām al-Sharʿīya ʿAlā Madhhab Imāmīya.* Qum: Imām Ṣādiq(AS). 1999/1420.

ʿĀmilī, Ḥusayn ibn ʿAbd al-Ṣamad. *Wuṣūl al-Akhyār Ilā Uṣūl al-Akhbār.* Qum: Majmaʿ Dhakhā*ʾir al-*Islāmīyya. 1981/1401.

ʿĀmulī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Istiqṣāʾ al-Iʿtibār fī Sharḥ al-Istibṣār.* Qum: Āl al-Bayt (AS). 1998/1419.

Anṣārī, Murtażā ibn Muḥammad Amīn. *Farāʾid al-Uṣūl.* Qum Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī, 2007/1428.

Āyatī, Muḥammad Bāqir. *Bughaya al-Ṭālib fī mim Raʾy al-Imām al-Ghāʾib.* S.l. s.n. 1924/1342.

Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *al-Ḥadāʾiq al-Nāḍira fī Aḥkām al-ʿItra al-Ṭāhira.* Qum: Mū ̓assisa al-Nashr al-Islāmī.s.d.

Baḥrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *Luʾluʾat al-Baḥrayn fī al-Ijāzāt wa Tarājim Rijāl al-Ḥadīth.* Baḥriyn: Fakhrāwī.

2008/1429.

Barzanūnī, Muḥammad ʿAlī. "Pārah-ī az Ārāy Vīzhih Muḥaqiq Ardabīlī va Sanjīdan Ān-hā bā Dīdgāh-hā-yi Dīgar Faqīhān", *Fiqh-i Ahl-i Biyt(AS).* no. 5-6, spring and summer 1997/1375, 223-292.

Bihbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *Maṣābīḥ al-Ẓalām*. Qum: Mūʼassisa ʻAllāmah al-Mujaddid al-Waḥīd al-Bihbahānī. 2003/1424.

Bihbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *al-Fawāʾid al-Ḥāʾirīya*. Qum: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī. 1994/1415.

Bihbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *al-Rasāʾil al-Uṣūlīya*. Qum: Mūʼassisa ʻAllāmah al-Mujaddid al-Waḥīd al-Bihbahānī. 1995/1416.

Bihbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *Ḥāshīyat Majmaʿ al-Fāʾidah wa al-Burhān*. Qum: Mūʼassisa ʻAllāmah al-Mujaddid al-Waḥīd al-Bihbahānī.1996/1417.

Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn ʿAbd Allāh. *al-Tanqīḥ al-Rāʾiʿ li-Mukhtaṣar al-Sharāʾiʿ*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-ʿUẓmā al-Marʿashī al-Najafī. 1984/1404.

Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn ʿAbd Allāh. *Kanz al-ʿIrfān fī Fiqh al-Qurān*. Tehran: al-Maktaba al-Rażavīya. 2006/1384.

Faḍlī, ʿAbd Hādī. *Uṣūl al-Ḥadīth.* Beirut: Um al-Qurā. 1995/1416.

Gordon, Adam. *Fahm Āyandih. translated by* Ṭaybih Vāʿiẓī. Tehran: Pazhūhishkadih-yi Muṭāliʿāt-i Rāhburdī. 2014/1392.

Hamidānī, Riżā ibn Muḥammad Hādī. *Miṣbāḥ al-Faqīh.* Qum: al-Jaʿfarīya wa Mūʼassisa al-Nashr al-Islāmī. 1995/1416.

Hāshimī Shāhrūdī. Sayyid Maḥmūd. "Maktab Fiqhī Āhl Biyt(AS)", *Fiqh-i Āhl Biyt*. no. 3, winter 2003/1381, 32-70.

Ḥillī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Īḍāḥ al-Fawāʾid fī Sharḥ-i Ishkālāt al-Qawāʿid*. Qum: al-Maṭbaʿa al-ʿIlmīyya. 2009/1387.

Ḥubb Allah, Ḥaydar. *Naẓarīyat al-Sunnah fī al-Fikr al-Imāmī al-Shīʿī: al-Takawwun wa al-Ṣayrūrah*. Beirut: al-Intishār *al-ʿArab*ī. 2006.

Ḥusaynī Tihrānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Wilāyat al-Faqīh fī Ḥukumat al-Islām*. Beirut: Dār al-Maḥja al-Bayḍāʾ. 1997/1418.

Ibn Fahd Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Muhadhdhab al-Bāriʿ fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfiʿ*. Qum:

Mū̓assisa al-Nashr al-Islāmī. 1987/1407.

Ibn Fahd Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Muqtaṣar min Sharḥ al-Mukhtaṣar*. Mashhad: Majmaʿ Buḥūth al-Islāmīyya. 1990/1410.

Ibn Ṣalāḥ, ʿUthmān ibn ʿAbd al-Raḥmān Shahrzūrī. *Maʿrifa Anwāaʿ ʿUlum Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fīkr. 1986/1406.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Maʿālim al-Dīn wa Malādhdh al-Mujtahidīn: al-Muqaddamah fī Uṣūl-i Fiqh*. Qum: Mū̓assisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1417.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Maʿālim al-Dīn wa Malādhdh al-Mujtahidīn: Qism-i al-Fiqh*. Qum: al-Fiqh. 1997/1418.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Muntaqī al-Jumān fī al-Aḥādīth al-Ṣiḥāḥ wa al-Ḥisān*. Qum: Mū̓assisa al-Nashr al-Islāmī. 1984/1362.

Ibn Ṭāwūs, ʿAlī ibn Mūsā. *Falāḥ al-Sā ʾil. Qum:* Daftar Tablīghāt-i Islāmī. 1994/1372.

Istarābādī, Muḥammad Amīn ibn Muḥammad Shrīf, Sayyid Nūr al-Dīn ʿĀmulī. *Fawāʾid al-Madanīya wa Shawāhid al-Makīya*. Qum: Mū̓assisa al-Nashr al-Islāmī. 2003/1424.

Kanī, ʿAlī. *Tauḍīḥ al-Maqāl fī ʿIlm al-Rijāl.* Qum: Dār Ḥadīth

Karakī ʿĀmilī, Ḥusayn ibn Shahāb al-Dīn. *Hidāya al-Abrār ilā Ṭarīq al-Aʾimma al-Aṭhār*. s.l. s.n. s.d.

Khū̓ī, Abū al-Qāsim. *Fiqh va al-Fuqahāy Imāmīyih dar Guzar-i Zamān*. Tehran: Chāp va Nashr Biyn al-Milal. 2012/1390.

Khū̓ī, Abū al-Qāsim. *Muʿjam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Rijāl.* S.l. s.n. 1993/1413.

Khū̓ī, Abū al-Qāsim. *Vākāvī Muʿjam Rijāl al-Ḥadīth bi Ḍamīmih-yi Manhajshināsī Fiqhī Rijālī Āyat Allāh al-ʿUẓmā Khūʾī.* Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī. 2016/1394.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Dāʾira al-Maʿārif Fiqh Muqārin*. Qum: Imām ʿAlī ibn Abī Ṭālib(AS). 2006/1427.

Māmaqānī, ʿAbd Allāh. *Miqbās al-Hidāya fī ʿIlm al-Dirāya*. Qum: Dalīl-i Mā. 2007/1428.

Māmaqānī, ʿAbd Allāh. *Tanqīḥ al-Maqāl fī ʿIlm al-Rijāl.* Qum: Āl al-Biyt (AS). 2010/1431.

Mardūkhī, Bāyazīd. *Ravishshināsī Āyandihnigarī.* Tehran: Niy. 2013/1391.

Mihrīzī, Mahdī, Muḥammad Ḥusayn Dirāyatī. *Tūrāth Shīʿa al-Fiqhī wa al-Uṣūlī.* Qum: Maktaba al-Mukhtaṣa bi al-Fiqh wa al-Uṣūl. 2008/1429.

Mīrdāmād, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad. *al-Rawāshiḥ al-Samāwīya*. Qum: Dār al-Ḥadith. 2001/1422.

Muḥaqqiq Khuwānsārī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mashāriq al-Shumūs fī Sharḥ al-Durūs*. Qum: Āl al-Biyt

(AS). s.d.

Muḥaqqiq Ḥillī, Jaʿfar ibn Hasan. *al-Muʿtabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar*. Qum: Sayyīd al-Shuhadāʾ(AS). s.d.

Muḥaqqiq Ḥillī, Jaʿfar ibn Hasan. *al-Rasāʾil al-Tisaʿ*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-ʿUẓmā al-Marʿashī . 1993/1413.

Muḥaqqiq Ḥillī, Jaʿfar ibn Hasan. *Maʿārij al-Uṣūl. Qum:* Āl al-Biyt (AS).1983/1403.

Muḥaqqiq Karakī, ʿAlī ibn Ḥusayn. *Jāmiʿ al-Maqāṣid fī Sharḥ al-Qawāʿid.* Qum: Āl al-Biyt (AS). 1988/1408.

Muḥaqqiq Karakī, ʿAlī ibn Ḥusayn. *Rasāʾil al-Muḥaqqiq al-Karakī*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-ʿUẓmā al-Marʿashī. 1989/1409.

Muḥaqqiq Sabzawārī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Mu*ʾmin. Dhakhīra al-Maʿād fī Sharḥ al-Irshād.* Qum: Āl al-Biyt (AS). s.d.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majmaʿ al-Fāʾida wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Zubda al-Bayān fī Aḥkām al-Qurān*. Tehran: al-Maktaba al-Murtażavīya. s.d.

Mūsavī ʿĀmulī, Muḥammad ibn ʿAlī. *Madārik al-Aḥkām fī Sharḥ Sharāʾiʿ al-Islām*. Qum: Āl al-Bayt(AS). 1990/1410.

Mūsavī ʿĀmulī, Muḥammad ibn ʿAlī. *Niḥāya al-Marām fī Sharḥ Mukhtaṣar Sharāʾiʿ al-Islām.* Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī.1993/1413.

Muṣṭafavī fard, Ḥāmid va Ḥamīd Īmāndār. "Naqsh-i ʿAmalkard-i Ḥalqih-yi Fikrī Muḥaqqiq Ardabīlī dar Pīdāyish Akhbārīgarī dar Tashayʿ (Barrisī ʿAmalkard Piyruvān-i Maktab Wuthūq Sanadī va Payāmad-hā-yi ān)", *Shīʿa Shināsī*. no. 76, winter 2022/1400, 7-34.

Muṣṭafavī fard, Ḥāmid, Sayyid Kāẓim Ṭabāṭabāyīpūr, *Ghul*ām Riżā Raʾīsīyān. "Ḥākmīyat Pārādāym ʿAdam Ḥujīyat Akhbār Āḥād bar Guftimān Fuqahāy Shīʿī Sadih-yi 5-7", *Fiqhī va Uṣūl*. no. 113, Summer 2019/1397, 135-159.

Nāʾīnī, Muḥammad Ḥusayn. *Fawāʾid al-Uṣūl*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1998/1376.

Namāzī Shāhrūdī, ʿAlī. *Mustadrakāt ʿIlm Rijāl al-Ḥadith*. Tehran: Shafaq. 1992/1412.

Nirāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Maḥdī. *ʿAwāʾid al-Ayyām fī Bayān Qawāʿid Aḥkām wa Muhimāt Msāʾil al-Ḥalāl wa al-Ḥarām.* Qum: Daftar Tablīghāt-i Islāmī. 1997/1375.

Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. *Khātama Mustadrak al-Wasā'il. Qum:* Āl al-Biyt (AS). 1995/1416.

Rabānī, Muḥammad Ḥasan. *Danish-i Rijāl al-Ḥadīth*. Mashhad: Bihnashr. 2004/1382.

Riżādād, ʿAlīyyih. *Maktab-i Ḥadīthī Jabal ʿĀmil; az Qarn-i Hashtum tā Nimih-yi Qarn-i Pānzdahum Hijrī*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī. 2016/1394.

Ṣadr, Ḥasan. *Niḥāya al-Dirāya*. Qum: Mashʿar. s.d.

Ṣāḥib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'iʿal-Isl ām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1989/1367.

Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *Dhikrī al-Shīʿa fī Aḥkām al-Sharīʿa*. Qum: Āl al-Bayt (AS).1998/1419.

Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *Ghāya al-Murād fī Sharḥ-i Nukat al-Irshād*. Qum: Markaz al-Abḥāth wa al-Dirāsāt al-Islāmīyya. 1993/1414.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī. *al-Riʿāyah fī ʿIlm al-Dirāyah*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-ʿUẓmā al-Marʿashī al-Najafī. 1988/1408.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā'iʿ al-Islām*. Qum: al-Maʿārif *al-*Islāmīyya. 1993/1413.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī. *Rasā'il al-Shahīd al-Thānī*. Qum: Bustān-i Kitāb. 2001/1422.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī. *Rawḍah al-Bahīyah fī Sharḥ al-Lumʿah al-Dimashqīyah*. Qum: Dāwarī. 1990/1410.

Shaykh Bahāyī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Ḥabl al-Matīn*. Qum: Baṣīratī. s.d.

Shaykh Bahāyī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Mashriq al-Shamsayn va Iksīr al-Saʿādatayn*. Qum: Baṣīratī. s.d.

Ṭabāṭabāyī Yazdī, Muḥammad Kāẓim. *Ḥāshīya Farā'id al-Uṣūl*. Qum: Dār al-Hudā. 2005/1426.

Tabrīzī, Mīrzā Mūsā. *Awthaq al-Wasā'il fī Sharḥ al-Rasā'il*. Qum: Kitābfurūshī Katbī Najafī.1991/1369.

Taqī al-Dīn Ḥillī, Ḥasan ibn ʿAlī. *Rijāl Ibn Dāwud*. Tehran: University of Tehran. 2005/1383.

Tunikābunī, Muḥammad Suliymān. *Qiṣaṣ al-ʿUlamā'. Qum:* Ḥużūr. 2002/1380.

Tustarī, Muḥammad Taqī. *Qāmūs al-Rijāl*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1998/1419.